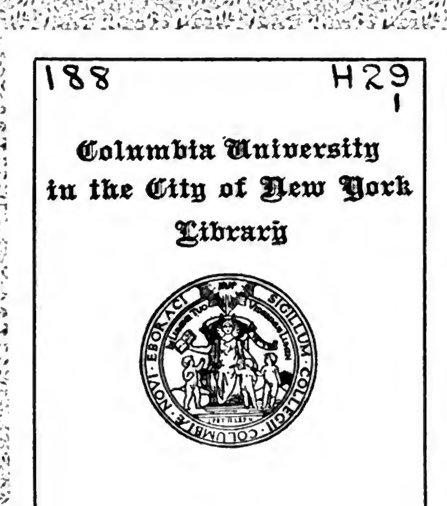




DE LA

PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE.

DE LA

PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

PAR

B. HAURÉAU

Conservateur des Manuscrits à la Bibliothèque Nationale.

MÉMOIRE COURONNÉ

par l'Académie des Sciences Morales et Politiques.

« Secta nominalium omnium inter scolasticas profundissima, et hodiernæ reformatæ philosophandi rationi congruentissima. »

LEIBNITZ, Dissertatio in M. Nizolii librum *De Veris Principiis.*

TOME PREMIER



PARIS

PAGNERRE, ÉDITEUR,

Rue de Seine, 14 bis.

1850.

AVERTISSEMENT.

Au mois de mai de l'année 1845, l'Académie des Sciences Morales et Politiques mit au concours, pour le prix à décerner en 1848, le sujet suivant : *Examen critique de la Philosophie Scolastique.* Un programme fut joint, suivant l'usage, à ce titre sommaire, et voici dans quels termes s'exprimait l'Académie :

« 1° Les concurrents renfermeront leurs recherches dans l'étude de la Philosophie Scolastique en France, et particulièrement dans l'Université de Paris, la France ayant été, au moyen-âge, la lumière de l'Europe, et l'Université de Paris la mère de toutes les autres Universités, françaises et étrangères ;

2° Les concurrents s'attacheront aussi à la grande époque, à l'époque classique de la Philosophie Scolastique, à savoir celle qui remplit le treizième et le quatorzième siècles, qui commence à l'introduction, en France, de la *Métaphysique* et de la *Physique* d'Aristote, et des commentateurs anciens de ces deux ouvrages, par le moyen de traductions latines, et qui

se termine à peu près au concile de Florence et à la prise de Constantinople, c'est-à-dire à l'introduction en Europe des autres monuments et des autres systèmes de la philosophie grecque ;

3° Parmi les discussions des écoles rivales, au treizième et au quatorzième siècles, les concurrents sont invités à donner une attention toute particulière à la querelle du réalisme, du conceptualisme et du nominalisme ;

4° Les concurrents ne se borneront point à retracer l'histoire des écoles et des systèmes ; ils rechercheront la part d'erreur, et surtout la part de vérité, que ces systèmes et ces écoles peuvent contenir : ils s'appliqueront à dégager et à mettre en lumière ce qui, soit parmi les principes, soit parmi les procédés, soit parmi les résultats que nous a légués la Philosophie Scolastique, pourrait encore être mis à profit par la philosophie de notre temps.

5° L'Académie recommande aux concurrents de se renfermer dans le domaine de la philosophie proprement dite, et de rester étrangers à celui de la théologie, autant, du moins, que le permettra le lien intime de ces deux sciences, au moyen-âge.

Nous devions suivre ce programme. Jugeant que, parmi les Mémoires envoyés au concours, le nôtre s'éloignait le moins de la voie tracée, l'Académie l'a couronné. C'est un grand honneur qu'elle a fait à un travail dont on n'a pas manqué sans doute de lui signaler les imperfections. Mais l'Académie devait être indulgente : en exi-

geant d'immenses recherches, et en imposant à ce labeur le terme de deux années, elle ne pouvait attendre de nous une œuvre achevée dans toutes ses parties.

Etant sur le point de comparaître devant un nouveau juge, le public, nous prenons soin de lui faire connaître ces conditions et ces circonstances. Ainsi, nous ne lui offrons pas une histoire de la philosophie scolastique, mais un Mémoire sur l'*époque classique* de cette philosophie. Ce sont les termes du programme.

On nous aurait permis peut-être de remettre notre ouvrage sur le métier et de le donner à l'impression revu et considérablement augmenté. L'usage semble, en effet, autoriser ces additions et ces corrections. Nous en avons fait quelques-unes, celles que nous estimions indispensables; mais nous n'avons pas cru devoir user plus largement de cette liberté : la sentence prononcée par l'Académie pouvant être déférée au public par divers concurrents, il est bon qu'il soit admis à se prononcer sur des pièces sincères.

Si la publication de ce Mémoire a été trop longtemps ajournée, ce retard n'a pas eu d'autre motif que l'accomplissement d'un grand devoir. Nous ne sommes pas dans un temps où la vie parlementaire laisse beaucoup de loisirs.

EXAMEN CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

De la Philosophie scolastique.

Qu'est-ce que la philosophie scolastique? Nous devons d'abord nous adresser cette question et y répondre. L'esprit de recherche a déjà mené fort loin ses explorations dans les archives littéraires du moyen-âge; mais la persévérance a fait défaut aux esprits curieux qui ont osé les premiers interroger les archives philosophiques de cette époque, et, malgré toute l'estime que l'on professe pour leurs excellents travaux, on est forcé de reconnaître qu'ils n'ont pas assez pénétré dans la philosophie scolastique pour bien savoir ce qu'elle est, et surtout ce qu'elle n'est pas.

Il y a contre cette philosophie beaucoup de préjugés. Ils viennent, pour la plupart, de ce qu'on l'a mal définie.

Quelques-uns supposent que c'est une doctrine élémentaire, au moyen de laquelle on a pu bien ou mal résoudre, dans une époque barbare, les difficultés que présentait au premier abord l'étude des autres sciences. Cette opinion est très mal fondée. Comme toute chose en ce monde, la philosophie scolastique a eu ses commencements, et s'il est vrai qu'au neuvième siècle elle ait commencé par expliquer des mots, ouvrant ainsi l'avenue de toutes les sciences sans être elle-même une science à part, une science proprement dite, elle

ne s'est pas résignée longtemps à remplir ce rôle subalterne, et assurément on pourrait à meilleur droit lui reprocher, au treizième, sa témérité que sa modestie. C'est, d'ailleurs, bien mal la connaître que de la prendre pour une doctrine. Toutes les doctrines, même les plus opposées, eurent, durant la période scolastique, des partisans déclarés. Quelques-uns allèrent jusqu'aux limites extrêmes du dogmatisme, d'autres jusqu'à celles du scepticisme, et, à toutes les stations connues de l'espace intermédiaire, il se trouva quelqu'un pour représenter tel ou tel des systèmes qui ont un nom dans l'histoire de la philosophie ancienne ou de la philosophie moderne. C'est ce qu'on peut déjà soupçonner en lisant le *Manuel* de Tennemann.

Mais n'est-il pas vrai que ces doctrines, si diverses qu'elles soient, ont toutes un seul objet, et que cet objet n'est pas la recherche de la vérité pour elle-même? On fait remarquer que la plupart, sinon tous nos philosophes scolastiques, étaient des clercs, c'est-à-dire des théologiens, et de cette remarque, d'ailleurs exacte, on prétend conclure que l'unique but de leur philosophie fut d'approfondir et d'exposer avec méthode les mystères de la foi. C'est ce qu'on exprime en disant qu'au moyen-âge la philosophie n'était qu'une des formes de la théologie, la forme contentieuse opposée à la forme dogmatique ou mystique. Nous ne pouvons accepter cette conclusion. Au dire de Baltus [1], les Pères des premiers siècles, les théologiens constituants de l'Eglise romaine, se sont prudemment et constamment abstenus de tout commerce avec les philosophes, et leurs écrits, purs de tout mélange profane, ne respirent que l'Evangile. Telle est la thèse de Baltus. Mais écoutons George Rosenmüller : il nous dénonce la perversion du dogme par la philosophie comme un fait accompli dès le deuxième siècle de l'ère chrétienne, sous

[1] *Défense des Saints Pères accusés de Platonisme.*

les auspices de Pantène, de Justin, d'Athenagoras, de Clément d'Alexandrie, et les preuves qu'il fournit à l'appui de cette dénonciation sont, à les bien considérer, décisives, irréfragables [1]. En effet, est-il possible de nier la philosophie des Pères, et même (car G. Rosenmüller n'a pas dit toute la vérité) la philosophie de saint Paul, de saint Jacques, de saint Jean? Reconnaissons donc que nos docteurs du moyen-âge furent à la fois théologiens et philosophes; accordons même qu'ils osèrent demander à leur métaphysique la solution des problèmes les plus redoutables, et disserter avec elle sur l'essence même de Dieu; mais ajoutons aussitôt que les Pères les mieux famés avaient eu cette audace. Qu'on y songe, d'ailleurs, si les théologiens les moins suspects d'hétérodoxie n'ont pas dédaigné d'être de fort habiles philosophes, combien de philosophes ont, d'autre part, abordé résolument les questions fondamentales de la théologie pour les traiter avec l'indépendance qui est le propre de la raison! Descartes avait bien à ce sujet quelques scrupules; cependant ses *Méditations* pourraient être introduites sans de notables changements dans la première partie de la *Somme* de saint Thomas. Et ne suffit-il pas de rappeler les grands noms de Malebranche, de Gassendi et de Leibnitz, pour rappeler en même temps que si les frontières de la philosophie n'ont pas été souvent respectées par les théologiens, celles de la théologie ne l'ont pas été davantage par les philosophes? Parlons avec une entière franchise : quelqu'un a-t-il jamais vu les retranchements élevés par la nature sur l'une et l'autre de ces frontières, et peut-il affirmer qu'ils existent? On va bientôt entendre le premier-né des docteurs scolastiques, Jean Scot Origène, affirmer que la théologie et la philosophie sont une seule, une même science. Déclarons dès à présent que, sur cela, nous n'essaierons pas de le contredire. Nous

[1] G. Rosenmüller, *De Christ. theol. origine liber.*, cap. 12.

expliquerons tout à l'heure à quel point de vue il n'y a pas entre les sciences qui portent ces noms divers une similitude absolue; cependant nous ne voudrons pas défendre, même contre une proposition un peu téméraire, les fictions transparentes au moyen desquelles on a voulu, d'une part, condamner les théologiens à déraisonner, et d'autre part, interdire aux philosophes toute enquête métaphysique.

Il nous reste à faire quelques réserves, c'est-à-dire quelques distinctions. La philosophie et la théologie ont l'une et l'autre pour objet principal la recherche de la cause qui détermine tous les phénomènes, de la loi qui préside à leurs mouvements et des devoirs qui sont imposés aux natures intelligentes et libres. Cependant il faut remarquer que la plupart des théologiens procèdent dans cette recherche tout autrement que les philosophes. Ceux-ci marchent sous la conduite de la raison et n'admettent, au premier degré de la connaissance, que les vérités évidentes par elles-mêmes, recueillies par l'expérience, contrôlées et vérifiées par le jugement. Quant aux mystiques, ils n'ont pas plus affaire de l'expérience que du jugement : ils trouvent les vérités premières dans les livres consacrés, et ne s'informent que de ce qui est écrit. De là deux méthodes bien différentes. Peut-on reprocher à nos docteurs scolastiques de les avoir confondues? Cette confusion est impossible. Dire qu'ils ont interrogé la raison sur la nature du suprême moteur, c'est dire simplement qu'il y a lieu de les ranger dans la catégorie des philosophes. Une autre distinction doit être faite. Parmi les questions philosophiques, il en est que la théologie ne prend pas à sa charge de résoudre, comme par exemple celles qui concernent les facultés et les opérations de l'intelligence humaine; et parmi les questions théologiques, il en est dont la philosophie ne s'occupe jamais, sans offrir aussitôt un prétexte à l'accusation de blasphème : ce sont celles qui touchent aux mystères.

Aussi, n'y a-t-il pas de formule plus accréditée dans l'école et dans l'Eglise que celle-ci : l'ordre de foi n'est pas l'ordre de raison. Mais il ne suffit pas d'écrire cette formule, il faut encore l'entendre. Or, ou elle n'a pas de sens, ou elle signifie qu'il y a des articles de foi dictés par un pouvoir supérieur dont la raison ne discute pas les droits. Ces articles étant donnés comme nécessaires, incontestables, seront acceptés à ce titre par les croyants, par les fidèles, et, en ce sens, ce qu'on appelle l'ordre de foi sera pour eux quelque domaine réservé, dont ils ne pourront franchir les limites, ni comme théologiens, ni comme philosophes. Mais ce n'est pas à de récents docteurs que doit être attribuée cette distinction des articles divins en quelque sorte, et des objets de la science humaine : jamais elle ne fut plus recommandée qu'au moyen-âge. Il n'y a pas un philosophe du treizième siècle qui ne commence par établir, en paraissant en chaire, qu'il laissera les mystères en dehors de sa controverse, et qu'il traitera seulement les questions dont l'autorité n'interdit pas l'examen. Guillaume d'Ockam s'exprime à ce sujet dans les mêmes termes que saint Thomas.

Disons donc, pour conclure, que si l'on donne le nom de théologie à la science qui a pour objet la recherche ou l'étude des choses éternelles, cette science, qui se confond avec la métaphysique, fut, en effet, cultivée durant le moyen-âge par un grand nombre de philosophes, comme elle l'avait été par tous les philosophes anciens, comme elle l'est encore par la plupart des philosophes modernes. Ajoutons que si l'on circonscrit la théologie dans le domaine des mystères, pour réserver le nom de *théologiens* à ces esprits enthousiastes ou affligés, qui se complaisent et s'abîment dans les pieuses rêveries, en contestant les droits de la raison, les théologiens de cette espèce ne manquèrent pas, assurément, au moyen-âge, mais ne doivent pas être comptés parmi les philosophes

Quel est donc, encore une fois, le caractère particulier de la philosophie scolastique? Elle porte d'abord le cachet de l'époque au sein de laquelle elle s'est produite. Qu'on appelle nos docteurs théologiens ou philosophes, Aristote est leur maître, et ils viennent se placer, parmi les interprètes des monuments péripatéticiens, à la suite des Alexandrins, de Boëce et des Arabes. Cependant il faut de suite constater que leur manière d'argumenter sur le texte n'est pas dépourvue d'originalité. Un des plus véhéments détracteurs de la scolastique, Jordano Bruno, dit que le philosophe de Stagire a plus reçu de l'Université de Paris qu'il ne lui a donné [1]. Cette critique est trop passionnée pour être rigoureusement exacte. Cependant il faut reconnaître qu'il a été fait, durant le moyen-âge, tant d'additions, tant de corrections à l'œuvre du Maître, qu'interprété par ses fervents disciples, il exprime souvent, comme chez Duns Scot, le contraire de sa pensée. Si le péripatétisme d'Averrhoës ne se distingue pas moins de l'antique doctrine Lycée que l'Alhambra ne diffère du Parthénon, de même le péripatétisme d'Albert-le-Grand, de saint Thomas, de Duns Scot, est un monument construit dans le goût fier et bizarre du treizième siècle, un monument gothique. Ainsi que le temple, il grandira d'étages en étages dans l'espace, aussi haut que pourra s'élever le regard de l'intelligence; mais cette masse prodigieuse n'aura pas la majesté simple, imposante, que communiquait à toutes ses créations l'austère génie de l'ancienne Grèce : ainsi que le temple, il sera surchargé d'ornements capricieux, travaillés avec art, mais présentant presque toujours un profil irrégulier et troublant ainsi l'harmonie de l'ensemble. C'est là le caractère commun de toutes les œuvres du même temps.

Il y a donc, sans aucune acception de systèmes, de doc-

[1] « Plus Aristotelem Universitati, quam Universitatem Aristoteli debere... » M. Ch. Bartholmès, *Jordano Brunò*, t. I, p. 90.

trines, de méthodes, une philosophie du moyen-âge, ayant ses propres allures, son génie particulier. Mais ce n'est pas tout : on l'appelle la *scolastique*, la philosophie des écoles, et ce nom ne rappelle pas seulement une époque, mais encore une destination spéciale. Nous devons l'expliquer. Au témoignage d'un érudit du dix-septième siècle [1], Pétrone est le premier des Latins qui ait fait usage du mot *scolasticus*; Quintilien l'a plus tard employé pour distinguer les rhéteurs de son temps [2], et on lit, dans saint Jérome, que Sérapion, s'étant acquis une grande renommée, reçut comme un titre d'honneur le surnom de *scolastique*. Dès l'ouverture des écoles du moyen-âge, ce titre fut donné à tous les professeurs chargés d'instruire la jeunesse. Employé adjectivement, il servit à qualifier les diverses branches de leur enseignement, et l'on dit : *la théologie scolastique*, *l'histoire scolastique, la philosophie scolastique.* En ce sens, la philosophie scolastique est la philosophie professée dans les écoles du moyen-âge, depuis l'établissement de ces écoles jusqu'au jour où la philosophie du dehors, c'est-à-dire l'esprit de nouveauté dégagé des liens de la tradition, vint lui disputer et lui enlever la conduite des intelligences, l'initiative de l'enseignement. Telle est la définition que nous avons recherchée. Elle est très-simple, et si nous avons pris bien des détours avant d'y arriver, c'est que nous avions à discuter d'autres définitions plus subtiles et moins exactes.

Ce qui nous est demandé par l'Académie, c'est donc l'histoire de ces luttes orageuses qui commencent avec le neuvième siècle et finissent en quelque sorte avec le quatorzième ; c'est l'histoire des systèmes qui se partagèrent les esprits durant cette période si tourmentée que vint ouvrir le dernier des Césars, Charlemagne, dont la vaste pensée portait et devait

[1] Heumann, Præfatio ad libr. Tribbechovii *De Doctorib. scolast.* Bruckerus *Hist. crit. Phil.*, t. III, p. 710. — [2] *Ibid.*

enfanter un monde nouveau, et que vint clore Louis XI, cet autre novateur, mais de l'espèce révolutionnaire, qui, travaillant à détruire tous les établissements du passé, préparait le sol sur lequel devait s'élever à son tour l'édifice de la société moderne. Le labeur qui nous est imposé n'est certes pas médiocre, et si nous hésitons un instant devant l'obscurité de la matière, devant l'immensité des recherches qui sont exigées de nous, nous ne mènerons qu'à mauvaise fin cette entreprise pleine d'embarras, pleine de périls.

Commençons par décrire le théâtre sur lequel se sont rencontrés nos hardis et glorieux athlètes; racontons en peu de mots la fondation de ces écoles dont les chaires rivales furent occupées, durant l'espace de cinq siècles, par tant de docteurs éminents, où dix générations vinrent successivement chercher la science, et ne se passionnèrent pas moins pour le faux que pour le vrai. Voici ce que nous apprennent à ce sujet les anciennes annales de l'Université de Paris, cette mère-patrie des lettres, des sciences et des arts modernes.

Les Barbares n'avaient laissé debout, dans les provinces gauloises, aucun des établissements de la domination romaine; les grandes et célèbres écoles de Marseille, de Paris, d'Autun, de Narbonne, de Toulouse, de Lyon et de Bordeaux, avaient été, pour ainsi parler, englouties sous l'épais limon que les torrents du Nord avaient apporté sur le sol de la Gaule, et il n'en restait plus même un débris, un vestige, un souvenir, quand, vers le huitième siècle, se manifesta le premier symptôme de la révolution morale qui devait s'accomplir sous les auspices de Charlemagne.

Dans ses courses en Italie, Charlemagne avait fréquenté quelques lettrés qui lui avaient inspiré le goût de la science. Quand, de retour dans ses Etats, il voulut consolider par des institutions pacifiques le vaste empire qu'il avait conquis par

les armes, il appela près de lui, pour les admettre dans ses conseils, ces docteurs en renom dont il avait admiré l'éloquence ou le savoir. Pierre de Pise et Paul Warnefried parurent alors à la cour d'Aix-la-Chapelle, où leur présence ne causa pas sans doute un médiocre étonnement aux rudes commensaux du vainqueur des Saxons. Après eux, Alcuin, élève de l'école d'York, fut associé par Charlemagne à l'œuvre de restauration qu'il avait entreprise. Par les soins de ces docteurs, des écoles furent constituées dans les cloîtres, dans les cathédrales, dans les résidences impériales, et, pour donner un grand exemple, le chef de tant de peuples voulut être compté lui-même au nombre de leurs écoliers : tels sont, en effet, les termes d'un de ses diplômes : « Quia curæ nobis est « ut nostrarum ecclesiarum ad meliora semper proficiat sta- « tus, obliteratam penè majorum nostrorum desidia satagimus « officinam, et ad pernoscenda artium *liberalium studia* « *nostro etiam invitamus exemplo.* » Qui n'eût pas ensuite fait montre de zèle pour la science? Qui n'eût pas considéré comme glorieux ce titre d'écolier, que Charlemagne prenait lui-même dans un acte public? On peut lire, dans une docte monographie du chanoine de Launoy [1] et dans le tome quatrième de l'*Histoire littéraire de la France* [2] le détail des fondations académiques de Charlemagne. Nous ne pouvons ici que mentionner la célèbre école du palais, où Pierre de Pise et Alcuin avaient pour auditeurs les membres de la famille impériale et les grands dignitaires de l'empire ; les écoles épiscopales de Lyon, d'Orléans, de Saint-Denis, et les écoles claustrales de saint Martin de Tours, de Fulde, de Corbie, de Fontenelle et d'Aniane. De toutes les affaires de l'empire, l'établissement de nouvelles écoles était celle qui préoccupait davantage le grand réformateur. On le voit dans

[1] *De celebrioribus Scholis a Carolo Magno fundatis*, in-8°. — [2] *Etat des lettres dans les Gaules*, p. 1 du t. IV.

les actes de son règne [1]. Vainement, afin de lui plaire et de mériter les faveurs impériales, tous les jeunes clercs rivalisaient de zèle pour l'étude; il se plaignait du retard imposé par la nature des choses à l'accomplissement du premier de ses vœux, accusant les maîtres d'ignorance et les écoliers de paresse : « Ah! disait-il, si j'avais seulement autour de moi « douze clercs instruits dans toutes les sciences comme l'é- « taient Jérôme et Augustin! » Ce n'était pas, comme Alcuin le lui fit observer, un désir modeste [2]. S'il ne fut pas exaucé, du moins Charlemagne put-il, en achevant sa longue

[1] Nous n'avons pas besoin d'en citer d'autre preuve que ce fragment d'une lettre circulaire adressée aux évêques et aux abbés des monastères de la Gaule : « Karolus, gratia Dei rex Francorum et Langobardorum, etc., etc. Notum igitur sit Deo placitæ devotioni vestræ quia nos, una cum fidelibus nostris, consideravimus utile esse ut Episcopia et monasteria nobis, Christo propitio, ad gubernandum commissa, præter regularis vitæ ordinem, atque sanctæ religionis conversationem, etiam in litterarum meditationibus, eis qui, donante Domino, discere possunt, secundum uniuscujusque capacitatem, docendi studium debeant impendere : qualiter, sicut regularis norma honestatem morum, ita quoque docendi et discendi instantia ordinet et ornet seriem verborum, ut qui Dei placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non negligant recte loquendo... Quamvis enim melius sit benefacere quam nosse, prius tamen est nosse quam facere. Debet ergo quisque discere quod optat implere, ut tanto uberius quid agere debeat intelligat anima, quantò in omnipotentis Dei laudibus sine mendaciorum offendiculis cucurrerit lingua... Quamobrem hortamur vos litterarum studia non solum non negligere, verum etiam humillima et Deo placita intentione ad hoc certatim discere, ut facilius et rectius divinarum scripturarum decreta valeatis penetrare. Cum autem in sacris paginis schemata, tropi et cœtera his similia inserta inveniantur, nulli dubium est quod ea unusquisque legens tantò citius spiritualiter intelligit quantò prius in litterarum magisterio plenius instructus fuerit. Tales vero ad hoc opus viri eligantur, qui et voluntatem et possibilitatem discendi et desiderium habeant alios instruendi... » *Recueil des histor. de France*, t. V, p. 621.

[2] « Glorissimus Carolus per totum regnum suum studia litterarum florere conspiciens, sed ad maturitatem patrum præcedentium non pervenire condolens et plusquam mortale laborans, in hanc tœdiatus vocem erupit : — « O utinam haberem duodecim clericos ita doctos omnique sapientia sic perfete instructos, ut fuerint Hieronymus et Augustinus. » Ad quod doctissimus Albinus, ex ipsorum comparationem meritò se indoctissimum judicans, in quantum nullus mortalium in conspectu terribilissimi Caroli audere præsumeret, maxima indignatione concepta, sed parumper ostensa, respondit : « Creator cœli et terræ similes illis plures non habuit, et tu vis habere duodecim? » Mon. Sangalleusis *Chronicon*, lib. I, dans le *Recueil des hist. de France*, t. I, p. 110.

carrière, constater que ses encouragements n'avaient pas été stériles, et que, dans toutes les régions de l'empire, les feux rayonnants du flambeau de la science commençaient à prévaloir sur les ténèbres de la barbarie.

A sa mort, les dissensions civiles qui eurent pour conséquence le démembrement de l'Empire vinrent détourner quelques esprits des lettres et des arts libéraux. Les invasions des Arabes et des Normands ne causèrent pas moins d'agitation, moins de désordres et ne firent pas moins de ruines. Cependant la plupart des écoles restèrent ouvertes, et si les laïcs, occupés d'autres soins, négligèrent de les fréquenter, on y vit accourir de toutes parts de jeunes clercs pleins de zèle pour l'étude. Sous Louis-le-Débonnaire et sous Charles-le-Chauve, l'école du palais acquit dans toutes les provinces de l'Empire une grande renommée, qu'elle dut au savoir incomparable (nous ne faisons qu'un juste emploi de ce terme) de ses illustres régents, Alcuin, Claude, Clément l'Hibernien, Scot Erigène et Mannon ; les gymnases ecclésiastiques de Lyon, de Mayence, de Metz, du Mans, de Corbie, de Corwey, de Reichenau furent aussi très florissants : dans les assemblées diocésaines, dans les conciles nationaux, l'établissement de nouvelles écoles était une des questions que l'on mettait le plus souvent à l'ordre du jour ; toutes les villes sollicitaient une école, et celles dont la requête n'avait pas été favorablement accueillie allaient porter leurs plaintes devant l'évêque de Rome. Nous avons un décret d'Eugène II, qui contient une réponse à de telles remontrances. En voici les termes : « Dequibusdam locis ad nos refertur neque magis- « tros, neque curam inveniri pro studio litterarum : idcirco « in universis episcopiis subjectisque plebibus et aliis locis, « in quibus necessitas occurrerit, ommino cura et diligen- « tia adhibeatur ut magistri et doctores constituantur, qui « studia litterarum liberaliumque artium dogmata assidue

« doceant, *quia in his maxime divina manifestantur atque* « *declarantur mandata.* » Il n'y avait donc pas assez de maîtres pour instruire cette nombreuse jeunesse qui se sentait entraînée vers l'étude par un irrésistible penchant. Et combien sont mystérieux les desseins de la Providence! Un ordre d'Eugène II va contribuer efficacement à répandre dans les villes, et même dans les bourgades, cette lumière dont l'éclat doit bientôt faire pâlir la lampe sacrée du Vatican! C'est un pape qui montre et prépare la voie où la jeunesse des Gaules va courir après la nouveauté, sous la conduite des *Patriarches des hérétiques!* Il est curieux de rapprocher le décret d'Eugène II que nous venons de citer de cet étrange passage d'une lettre de saint Grégoire-le-Grand : « Mon « frère, j'ai appris, ce que je ne puis rappeler sans douleur et « sans honte, que vous avez cru devoir enseigner la gram« maire à quelques personnes; apprenez donc combien il est « grave, combien il est affreux (*quam grave nefandumque*), « qu'un évêque traite de ces choses que doit ignorer même « un laïc! S'il m'est bien démontré qu'une fausse nouvelle « m'a été transmise et que vous ne vous êtes pas occupé de « ces frivolités, de ces lettres séculières, j'en rendrai grâces « à Dieu, qui n'aura pas laissé souiller votre cœur par les fé« licitations impures des pervers [1]. » Quand on entend ainsi parler, au sixième siècle, un grand pape, un grand saint, on se persuade que les Barbares ont eu d'illustres complices. Mais comme tout change dans le temps! L'Eglise, qui avait proscrit des lettres humaines par l'organe de saint Grégoire, fait avec Eugène II de grands efforts pour les remettre en honneur. Et quand elles auront été restaurées, quand l'Europe moderne aura passé de l'étude de la grammaire à celle de dialectique, l'Eglise, maudissant l'œuvre de ses mains, voudra ruiner les écoles fondées par elle. On a beaucoup écrit

[1] Apud Bruckerum, *Hist. crit. philos.*, t. III. p. 561.

sur l'histoire de l'Eglise ; cependant on n'a pas tout dit, puisqu'on n'a pas encore rendu compte de ces variations d'une manière satisfaisante. Mais ce n'est pas le sujet que nous avons à traiter ici.

Il nous importe beaucoup de savoir quel était l'enseignement distribué dans les gymnases du huitième siècle. On nous désigne un assez grand nombre de lettrés de ce temps qui professèrent, dans diverses écoles, la grammaire, l'arithmétique, la chronologie, le chant, l'écriture sainte ; mais, comme les notions acquises dans ces différentes branches de la science n'étaient pas alors fort étendues, le même professeur faisait souvent tous ces cours dans la même chaire. Au reste, rien ne prouve qu'à cette époque la dialectique ait été l'objet d'un enseignement particulier dans quelqu'une des écoles épiscopales ou claustrales. Les plus habiles d'entre les docteurs de ce temps, ceux qui avaient acquis les connaissances les plus profondes, ou les plus variées, communiquaient vraisemblablement à leurs auditeurs tout ce qu'ils savaient, sans faire aucune réserve ; cependant on ne voit pas que, parmi les sciences profanes déjà cultivées à cette époque, la dialectique ait obtenu, dans les établissements fondés par l'Eglise, le même succès que la grammaire, la poésie ou l'arithmétique. Les savants auteurs de l'*Histoire littéraire* nous disent, il est vrai, que, dès le huitième siècle, la dialectique était déjà professée dans la plupart des écoles des Gaules [1] ; mais ils détruisent eux-mêmes cette assertion, lorsqu'ils nous témoignent qu'au neuvième siècle on n'avait pas encore retiré beaucoup de fruit de cette étude [2].

Or, la même méthode n'était pas pratiquée dans les écoles ecclésiastiques et dans l'école séculière du palais. L'école du palais avait eu, comme nous l'avons dit, pour modérateurs principaux Alcuin, Clément-l'Hibernien et Jean Scot, théo-

[1] *Hist. Litt.*, t. IV, p. 27. — [2] *Ibid.*, p. 275.

logiens d'une orthodoxie assurément très-équivoque, mais, on ne peut leur refuser ce titre, dialecticiens éminents. Où s'étaient formés ces maîtres habiles ? Le moine de Saint-Gall, et, d'après lui, Vincent de Beauvais et Robert Gaguin, nous les représentent quittant sur un navire la rive écossaise, ou plutôt hibernienne, *delati nave ex Scotia*, venant à la cour barbare de Charlemagne annoncer qu'ils sont marchands de science, obtenant de ce prince la faculté de faire des cours publics, et transportant ainsi dans les Gaules les notions scientifiques dont le vénérable Bède leur avait légué le dépôt. Ce récit n'est pas tout à fait exact : on sait en effet qu'Alcuin remplissait une mission en Italie auprès du pape, lorsqu'il fut rencontré par Charlemagne; que le grammairien Clément [1] avait fait quelque séjour à Reichenau avant d'être appelé par le chef de l'empire à l'école du Palais; que ni l'un ni l'autre n'avaient pu fréquenter le vénérable Bède, et que Jean Scot vint en France après la mort de Charlemagne : cependant il est incontestable que dans la docte Hibernie, comme l'appelle Alcuin [2], les études n'avaient jamais été interrompues, et qu'au moment où toute la tradition littéraire semblait perdue dans les Gaules, il y avait sur plusieurs points du territoire occupé par les Scots et par les Bretons, des écoles très-fréquentées dans lesquelles on enseignait, outre la théologie doctrinale, les langues grecque et latine, les lettres profanes et la dialectique. C'est ce que prouvent divers passages des écrits de Bède, recueillis par Hermann Conringius [3], et ces vers de la vie de Sulger, rapportés par Campden :

Perlustrat scholas, studio florente, Britannas,
Ac crescente simul ardore et tempore multo,

[1] Les auteurs de l'*Hist. Litt.* n'attribuent à ce Clément qu'un Recueil d'extraits des anciens grammairiens et des vers sur l'Alphabet. Isaac Vossius possédait ce recueil et ces vers. (*Hist. Litt.*, t. VI, p. 11 de l'*Avertissement.*) — [2] *De vita sancti Willibrodi*, in *Operibus* Alcuini, et in tomo II, *Antiq. Lection.* Canisii. — [3] Antiquit. Academic. Supplementum 31, p. 230.

Exemplo patrum commotus amore legendi
Ivit ad Hibernos sophia mirabile claros [1].

Si l'on ignore en quelle contrée de l'Irlande étaient ces grandes écoles, on possède des détails fort intéressants sur celle de la ville d'Yorck, dans laquelle Alcuin fut successivement élève et maître [2]. Ce qu'il faut donc retenir de la légende racontée par le moine de Saint-Gall et par R. Gaguin, c'est qu'en effet les éléments de toutes les sciences connues furent enseignées à la jeunesse des Gaules, au huitième siècle, par des maîtres étrangers, et que les plus instruits de ces maîtres furent des Irlandais ou des Bretons [3].

Nous parlerons encore plus d'une fois dans la suite de notre mémoire de ces hôtes illustres, de leurs travaux, de leurs doctrines. Ce que nous devons faire remarquer ici, c'est que parmi les régents connus de l'école du Palais, les émigrés de l'Irlande et de la Bretagne insulaire furent seuls appelés *philosophes*. Pierre de Pise nous est recommandé comme un rhéteur habile; Paul Warnefried, diacre d'Aquilée, avait la réputation d'un habile hagiographe; l'espagnol Claude interprétait l'Ecriture sainte; Amalaire, né sur les rives de la Moselle, était surtout versé dans la liturgie. Mais entendons Heiric d'Auxerre nous raconter le détail de ce qu'il a vu dans cette école du Palais, si fameuse dans toutes les Gaules : « Quid Hiberniam memorem, » s'écrie-t-il dans son enthousiasme hyperbolique, « contempto pelagi discrimine, pene to- « tam cum *grege philosophorum* ad littora nostra migran- « tem! Quorum quisquis peritior est ultro sibi indicit exi- « lium, ut Salomoni sapientissimo famuletur ad votum [4]! » Alcuin et Jean Scot, qui nous ont laissé l'un et l'autre des

[1] Apud Bruckerum, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 574. — [2] *De Episc. Eborac.*. poema Alcuini, in *Operibus*. — [3] *Brucker*, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 586, — [4] Dans la dédicace de son poëme sur la vie de saint Germain. (Bollandus 21 juillet.)

ouvrages philosophiques, étaient donc chargés d'enseigner la philosophie dans l'école du Palais, et là fut établie la première chaire consacrée d'une manière toute spéciale à l'enseignement de la dialectique. Après eux, cette chaire fut occupée par un de leurs plus intelligents auditeurs, Mannon, prévôt de Condat, originaire de la Frise ou de la Bourgogne, auquel on attribue, mais sans preuves suffisantes, la traduction de quelques livres de Platon et d'Aristote [1]. Elle fut si renommée qu'un auteur du dixième siècle, Gerbert, put appeler la philosophie la *science impériale, imperialis philosophia* [2].

Il n'est pas indifférent de savoir si l'école du Palais était publique. On ne croit pas que les empereurs aient admis aux cours qu'ils suivaient eux-mêmes d'autres personnes que les membres de leur famille, les principaux officiers de leur maison et quelques notables représentants de l'Église des Gaules. On se demande, en outre, quel était le siége de cette école du Palais. A cette question les historiens répondent diversement. Les uns veulent que, dès le règne de Charlemagne, elle ait été constituée dans la ville qui devait être plus tard la métropole de l'enseignement philosophique, à Paris ; suivant d'autres, cet honneur appartient à la grande cité du huitième siècle, Aix-la-Chapelle. L'avis du plus grand nombre est que l'école du Palais n'eut pas, dans l'origine, de siége fixe, et que les professeurs de cette école, appartenant à la maison de l'Empereur, l'accompagnaient dans toutes les villes où l'appelaient les affaires de l'Etat. Cependant, il nous est prouvé que, dès le neuvième siècle, Paris était le siége principal de cette école privilégiée. Nous trouvons ce renseignement dans la lettre écrite par le pape Nicolas Ier à Charles-le-Chauve, au sujet des erreurs de Jean Scot. On lit, en effet,

[1] *Hist. Littér.*, t. V, p. 658. — [2] *De rationali et ratione uti*, apud Bernard. Pez, t. I, pars. II, p. 149.

dans cette lettre : « Dilectioni vestræ vehementer rogantes « mandamus quatenus apostolatui nostro Johannem prædic- « tum repræsentari faciatis ; aut certe *Parisiis* in studio, « cui olim capitalis fuisse perhibetur, morari non sinatis... » Si donc il n'est pas permis de répéter, d'après du Boulay, que l'Université de Paris fut fondée le jour où Charlemagne institua l'école du Palais, du moins faut-il admettre que cette école fut considérée, dès le temps de Charles-le-Chauve, comme étant la grande école de Paris.

Or, il s'éleva bientôt dans la même ville une chaire rivale de celle de Jean Scot et de Mannon. Le moine Jean, auteur de la vie de saint Odon, publiée par Surius et par Mabillon, nous apprend que ce célèbre abbé de Cluny vint jeune encore étudier aux écoles de Paris, et qu'il y eut pour maître saint Remi d'Auxerre, qui professait avec éclat la dialectique et la musique. On sait qu'Odon naquit vers l'an 879, et qu'il vint à Paris dans les dernières années du neuvième siècle. Le renseignement fourni par le moine Jean est donc pour nous d'un grand intérêt. Remy avait étudié sous Heiric, moine d'Auxerre [1] ; Heiric s'était formé sous la discipline d'Haimon, évêque d'Halberstadt, qui nous est désigné parmi les élèves d'Alcuin [2]. Il y a donc lieu de croire que saint Remy n'enseignait pas sur d'autres cahiers que ceux de l'école hibernienne. Il était surtout connu comme grammairien. D'anciens titres établissent qu'il y avait alors à Paris trois écoles très-fréquentées : celle de la Cathédrale, celle de Sainte-Geneviève [3], et celle de Saint-Germain-des-Prés [4]. Il est vraisemblable que le cours public de Remy se tenait à Saint-Germain ou à Sainte-Geneviève ; mais cette question de lieu n'est pas facile à résoudre, et n'a pas, il nous semble, beau-

[1] *Hist. Littér.*, t. IV, p. 247. — [2] *Ibid.*, p. 300. — [3] *Hist. de sainte Genev. et de son église*, Ms. de la biblioth. Sainte-Geneviève, p. 575. — [4] *Hist. Littér.*, t. VI, p. 33.

coup d'importance. Ce qui nous intéresse davantage, c'est que des auteurs accrédités, rejetant le dire de du Boulay, donnent pour origine à l'Université de Paris cette école où Remy passe pour avoir introduit l'étude de la grammaire, de la dialectique et de la musique [1]. Cela sans doute n'est pas encore clairement démontré, et le champ reste ouvert aux conjectures. Il y a lieu, toutefois, de constater que, dès le dixième siècle, les écoles de Paris avaient la réputation de posséder les meilleurs dialecticiens, et que ces docteurs renommés avaient été comptés par les auditeurs de Remy d'Auxerre [2].

Pouvons-nous maintenant répondre à cette question : Quel était l'enseignement de saint Remy? Comme il est vraisemblable que les leçons publiques de ce professeur furent peu différentes des écrits qu'il nous a laissés, nous répondrons qu'il enseignait à la fois les arts et les sciences. Le biographe de saint Odon ne nous indique, il est vrai, que la dialectique et la musique; mais, suivant la classification dès-lors adoptée, la dialectique était un des arts, et la musique une des sciences; en outre, le plus estimé de tous les arts était la dialectique, et la musique était de toutes les sciences la plus cultivée [3]. On peut donc comprendre qu'au rapport du moine Jean, Remy n'était pas moins habile dans le *trivium* que dans le *quadrivium*; ce qui sera confirmé par ce que nous dirons des ouvrages perdus ou conservés de ce docteur. Nous sommes donc sur ce point de l'avis de Brucker? Oui, cela est vrai, cela est prouvé par des textes irrécusables, on ensei-

[1] *Hist. litt.*, t. VI, p. 33. — [2] *Ibid.* — [3] Cette assertion paraîtra singulière. Cependant que l'on veuille simplement consulter le catalogue dressé par Trithème; à peine y trouvera-t-on un ou deux traités sur l'Arithmétique, la Géométrie ou l'Astronomie, attribués à des contemporains de Remy, tandis que les écrits de ce temps sur la Musique sont très-nombreux. Trithème nous désigne ceux d'Aurélien, clerc de Reims; de Bernon; d'Osbert, moine de Cantorbéry; de Guy, abbé de Saint-Leufroi; d'Hermann-Contract; d'Helperic; de saint Gall, etc., etc.

gnait dans les écoles de Paris, dès le neuvième siècle, les sept arts libéraux. Les commentaires de Remy sur Donat et sur Martianus Capella ne nous inspirent pas sans doute une très-haute opinion de son savoir ; mais du moins y trouvons-nous une détermination plus ou moins exacte, une classification plus ou moins ingénieuse des problèmes les plus généraux que se pose l'intelligence humaine. On essaiera plus tard de résoudre ces problèmes ; ils seront la matière de vifs débats, à la suite desquels la philosophie aura reconquis, outre sa liberté, quelques parties de son ancien domaine ; mais cela s'accomplira dans le temps. S'il ne faut pas attribuer au neuvième siècle l'œuvre des siècles suivants, il ne faut pas lui refuser ce qui lui appartient : et ce qui lui appartient, ce qui lui est propre, c'est d'avoir énoncé les questions premières qui sont l'objet de tout examen scientifique, et, comme nous le verrons, d'en avoir compris du moins quelques-unes.

Nous venons de prononcer deux mots dont le sens veut être immédiatement éclairci par quelques explications.

Au temps de Remy d'Auxerre, avons-nous dit, l'école connaissait la division de l'enseignement libéral en deux grandes sections, les arts, les sciences ; les arts appartenant au *trivium*, les sciences au *quadrivium* [1]. De qui nos premiers scolastiques tenaient-ils cette classification ? Il n'est pas inutile de le savoir. Malheureusement ni du Boulay, ni Crévier, ne nous fournissent à ce sujet les renseignements que nous attendions d'eux. Allons donc les chercher aux sources.

Dans le chapitre premier de ses *Etymologies*, Isidore de Séville rapporte que Platon et Aristote, ayant l'un et l'autre distingué les arts des sciences, avaient donné le nom d'art aux parties de l'enseignement qui ont pour objet ce qui est

[1] Voici cette division :

Gramm loquitur, *Dia* verba docet, *Rhet* verba colorat,
Mus canit, *Ar* numerat, *Geo* ponderat, *Ast* colit astra.

problématique, contestable, et le nom de sciences ou de disciplines à celles qui ont pour objet le certain, le réel. Il est vrai que Platon et Aristote avaient l'un et l'autre pris soin d'établir divers ordres, divers degrés d'arts ou de sciences. Ce qui ne l'est pas, c'est qu'ils aient séparé les arts et les sciences pour les distribuer en deux classes, en deux catégories. Cette distribution peut être attribuée à Philon-le-Juif. Il expose, en effet, dans un de ses traités, que la science est plus noble que l'art, l'art s'exerçant sur des hypothèses, sur des conjectures, sur le vraisemblable, et la science ayant pour matière ce qui est positivement démontré, ce qui est reconnu vrai par la raison. Mais si l'on demande à Philon ce qu'il appelle *art* et ce qu'il appelle *science*, il répond que les arts sont la musique, la grammaire, la géométrie, *et earum cognatæ artes*, c'est-à-dire tout ce qu'on enseigne en invoquant le témoignage des sens : et tous ces arts, dit-il, procèdent d'une science qui leur est supérieure en ordre, en degré : cette science s'appelle la philosophie, et se divise en trois parties : la physique, la dialectique et la morale [1]. Ainsi, le platonicien Philon distingue les arts des sciences, et il motive cette distinction en des termes qu'Isidore de Séville semble avoir eu l'intention de reproduire, en les attribuant à Platon Mais la classification qu'il propose diffère beaucoup de celle qui fut adoptée dans les écoles du moyen-âge.

Au témoignage de Brucker [2], saint Augustin aurait donné l'exacte définition du *trivium* et du *quadrivium*. Nous ne la trouvons pas au chapitre du traité de l'*Ordre* que Brucker nous indique. Nous y voyons bien, il est vrai, que, parmi les arts libéraux, on étudie les uns pour l'usage de la vie, *ad usum vitæ;* les autres, pour connaître la nature des choses et s'éle-

[1] Philo Judæus, *De Congressu quærendæ erudit.*, p. 386 de la trad. de S. Gelenius, 1554, in-8°. Ejusdem *De Agricultura*, p. 167. — [2] *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 957.

ver ensuite vers Dieu par la contemplation, *ad cognitionem rerum contemplationemque* [1] : mais cette distinction n'est pas celle qui fut admise par les docteurs scolastiques. Suivant M. Barthélemy-Saint-Hilaire, c'est dans la *Dialectique* attribuée à saint Augustin qu'il faut chercher « la division des sept arts libéraux qui composèrent un peu plus tard le *trivium* et le *quadrivium* [2]. » Nous avons fait cette recherche, mais vainement. Nous nous rappelons, il est vrai, que, dans le premier livre de ses *Rétractations*, au chapitre VI, saint Augustin parle des ouvrages qu'il a composés dans sa jeunesse, soit à Milan, soit en Afrique, désirant, dit-il, s'élever de l'étude des choses terrestres à celle des choses incorporelles : mais voici dans quel ordre il désigne ces ouvrages : « De Gramma-
« tica librum absolvere potui... De Musica sex volumina...
« De Dialectica, de Rhetorica, de Geometria, de Arithmetica,
« de Philosophia, sola principia remanserunt, quæ tamen ipsa
« perdidimus..... » Cet ordre n'est pas méthodique; et, d'ailleurs, la définition que saint Augustin donne ici des sciences humaines prouve qu'il ignorait ou n'admettait pas que les unes eussent pour objet les choses, les autres les discours et les idées.

Martianus Capella nous paraît être le véritable inventeur de cette célèbre classification des arts et des sciences [3]. Elle fut reproduite par Cassiodore, par Isidore de Séville, et transmise ensuite par eux aux fondateurs de nos écoles. Les diverses sections de l'étude libérale sont, suivant Martianus Capella, la Grammaire, la Dialectique et la Rhétorique, la Géométrie, l'Arithmétique, l'Astrologie et la Musique. Cassiodore et Isidore de Séville les classent dans un ordre un peu

[1] *De Ordine*, lib. II, c. XVI. — [2] *De la logique d'Arist.*, t. II, p. 169. — [3] Ce sont les divisions mêmes de son livre, qui a pour titre singulier : *Satyricon, sive de Nuptiis inter Philologiam et Mercurium et de septem artibus liberalibus.*

différent ; mais s'ils placent la Dialectique après la Rhétorique, et la Musique avant l'Arithmétique, ce sont là de simples modifications qu'ils proposent dans la série des arts ou dans la série des sciences ; ce qu'ils maintiennent rigoureusement les uns et les autres, c'est que le domaine des trois arts diffère du domaine des quatre sciences. Le domaine des arts fut le *trivium* des scolastiques ; celui des sciences, leur *quadrivium*. Nous devions faire connaître l'origine obscure et la valeur de ces deux mots, *trivium*, *quadrivium*, fréquemment employés par les premiers philosophes et par les historiens du moyen-âge.

A peine fondées, les écoles de Paris prirent un rapide accroissement. Au sommet de la montagne Sainte-Geneviève, qu'on appelait déjà *locutitius mons*, le quartier des rhéteurs, des sophistes, il y avait l'école du monastère, où les religieux seuls étaient admis ; et, en outre, diverses écoles publiques où étaient reçus tous ceux qui se présentaient [1]. Auprès de la cathédrale, était l'école du cloître, qui, placée sous la juridiction de l'évêque de Paris, était ouverte à tous, avant d'être destinée spécialement aux clercs séculiers [2]. Bientôt on vit les jeunes docteurs formés dans ces écoles élever eux-mêmes des chaires rivales, à Saint-Germain, puis à Saint-Victor, puis en vingt autres lieux. De Sainte-Geneviève à Notre-Dame, dans toutes les rues dès-lors fréquentées, sur les deux rives du fleuve et sur les ponts [3], des professeurs plus ou moins

[1] Ms. de Ste-Genev. déjà cité, p. 574, 610. — [2] Crévier, *Hist. de l'Univ. de Paris*, t. I, p. 273. — [3] On ne lira pas sans intérêt les rimes suivantes du chanoine Godefroid de St-Victor, déjà citées par l'abbé Lebeuf et par les auteurs de l'*Histoire littéraire* :

Hærent saxi vertice turbæ Robertinæ,
Saxeæ duritie vel adamatinæ,
Quos nec rigat pluvia, neque ros doctrinæ.
Vetant amnis aditum scopulorum minæ.
Isti falsum litigant nihil loqui vere;
Quos tamen ipsimet post hos abiere

renommés ouvrirent des écoles libres et convièrent les clercs et les laïcs à les venir entendre ; non, toutefois, sans exiger d'eux quelque rétribution [1].

A peu de temps de là, bien qu'on vît chaque jour s'élever de nouvelles chaires sur les deux rives du fleuve, le nombre des maîtres ne se trouva plus suffisant ; les écoles se trouvèrent trop étroites pour contenir la multitude qui accourait de tous les coins de l'Europe, venant chercher la source de la science. « Ici les moissons viennent mieux, dit le poète, ici les vignes : dans les forêts, sont les arbres qui portent le bois ; dans les jardins, les arbres qui portent les fruits ; dans les tavernes, sont les vins écumants : à Paris, sont les meilleurs des maîtres [2]. » Pour avoir acquis le droit d'enseigner aux autres, il fallait avoir fait quelque séjour dans les écoles

Qui de solo nomine fingunt mille fere.
Igitur pro nihilo licet hos censere.
Quidam pontem manibus suis extruxerunt
Et per aquas facilem transitum fecerunt,
In quo sibi singuli domos statuerunt;
Unde pontis incolæ nomen acceperunt.
Decens est materia, decens est figura ;
Cubicorum lapidum subest quadratura ;
Stat columnis æneis solida structura,
Nullis motionibus unquam ruitura.
Pavimentis desuper opus est politum,
Auræis, argentæis signis insignitum,
Editis lateribus undique munitum,
Ne ruinam timeat vulgus imperitum.
Sex habet cathedras per quas speculantur
Et latentem fluminis fundum perscrutantur.
Alii natatibus quoque delectantur,
Et æstivis solibus usti recreantur.
Venerandus sedet hic ordo seniorum
Et doctrinæ gratia præeminens et morum...

Ces rimes se lisent dans un manuscrit bien connu de Godefroid de St-Victor (Bibl. Nation.) qui a pour titre : *Fons philosophiæ*.

[1] C'est à cet usage qu'Alain de Lille fait sans doute allusion dans le passage suivant : « Clerici nostri temporis potius sequuntur scholas Antichristi quam Christi, potius dediti gulæ quam glossæ, *potius colligunt libras quam legunt libros*, libentius intuentur Martham quam Marcum... » Alanus de Insulis, *de Arte Prædic.*, c. XXXVI. — [2] Rich. Gibbon, Vita Goswini.

de Paris : quiconque n'avait pas été entendre les illustres régents de la grande école, passait pour ignorer même les éléments de la science. Quand, aux derniers confins de la Bretagne insulaire, aux plus lointaines retraites de la Calabre, de l'Espagne, de la Germanie, de la Pologne, un jeune clerc manifestait quelque inclination pour les hautes études et semblait à ses supérieurs promettre un logicien, aussitôt on l'envoyait à Paris. Il partait seul, à pied, traversant les fleuves, les montagnes, les mers, sous la protection des gens de guerre, ou même des gens de rapine qu'il rencontrait sur sa route. C'était une vie d'aventures et de périls qui le disciplinait d'avance aux agitations et aux rudes épreuves de l'école. Chaque soir, il trouvait un asile dans le plus prochain monastère : si la nuit le surprenait loin d'une bourgade, il allait frapper au seuil de quelque maison isolée ; et pour obtenir le plus cordial accueil, il lui suffisait de déclarer son titre d'écolier : ici, l'hospitalité lui était libéralement accordée ; ailleurs, elle lui était due, et la loi municipale punissait comme un délit toute infraction à cet article de la coutume : les écoliers ont partout le droit d'asile [1].

Protégés par les lois, encouragés par l'espoir de conquérir une position élevée dans l'Etat ou dans l'Eglise, les jeunes clercs qui se consacraient à l'étude étaient encore, disait-on, agréables au Seigneur. Le ciel l'avait témoigné par des prodiges. « Il y avait dans la ville de Bonn une recluse assez « dévote. Une nuit, elle aperçut une lumière qui pénétrait « par les crevasses de sa cellule. Pensant que c'était le jour « et très-effrayée de ne pas encore avoir lu ses Heures, elle « se leva et courut ouvrir sa fenêtre qui regardait le cimetière. Et voilà que, sur le tombeau d'un jeune écolier ré- « cemment enseveli, elle vit debout une femme d'une mer- « veilleuse beauté. Son corps était une flamme éclatante ; sur

[1] J. B. Pacichellii, *de Jure hospit.*, lib. II, c. VI.

« le sépulcre était une colombe blanche qu'elle prit et cacha « dans son sein. La recluse, qui devinait déjà quelle était « cette femme, l'interrogea cependant avec révérence à ce « sujet. — Je suis, dit-elle, la mère du Christ, et je suis venue « chercher l'âme de cet écolier qui fut un vrai martyr. — En « effet, ajoute le chroniqueur, les écoliers sont de vrais mar- « tyrs quand ils vivent dans l'innocence et travaillent avec « courage [1]. » Mais ils ne vivaient pas tous dans l'innocence. Quelques-uns, comme nous le raconte Alain de Lille, avaient moins de goût pour l'étude que pour les passe-temps frivoles, ou coupables. Envoyés dans la grande ville pour y suivre les cours des maîtres en théologie, de futurs interprètes de la parole de Dieu songeaient plus à *Marthe* qu'à *Marc* [2] : quant aux laïcs, ils portaient l'épée, et bon nombre d'entre eux, faisant le vilain métier de coureurs de nuit, *nocturni grassatores*, cherchaient volontiers querelle aux passants et au guet du roi, « manus conserere gestientes [3]. » De là de graves désordres, des rixes fréquentes, des délits et quelquefois des crimes Quand il s'agit de les poursuivre, l'Université réclama. Des écoliers, disait-elle, ne pouvaient être assignés devant les mêmes juges que le dernier manant de Paris ; et puisque l'église et la noblesse avaient leurs tribunaux particuliers, l'Université devait avoir les siens. C'est une prétention qui fut consacrée par le bon vouloir des rois : les membres de l'Université, ses suppôts, ses écoliers, tout son personnel enseignant ou étudiant fut soustrait à la juridiction du juge commun. A cet énorme privilége les rois en ajoutèrent bientôt quelques autres, comme, par exemple, l'exemption de participer aux charges publiques ; et, après l'Eglise et la noblesse, l'Université fut la première corporation de

[1] *Illustr. mirac. lib. XII*, a Cæsario Heisterbachensi. De Pœnit. et gloria mundi, c. XLVI et XLVII. — [2] *De arte prædic.*, c. XXXVI, passage déjà cité. — [3] J. Major *In Prim. Sent.* in Prologo.

l'Etat. Mais nous ne voulons pas répéter ici ce qu'on peut lire ailleurs. Qu'on ouvre les annales de cette illustre corporation : on y verra comment elle conquit cette dictature de l'enseignement, à laquelle les papes eux-mêmes n'ont pu se défendre de rendre un éclatant hommage [1], et par quels services elle mérita la protection des rois et la vénération des peuples. Services oubliés aujourd'hui, titres méconnus ! Ils datent de si loin, et notre génération, occupée d'autres soins, prise si peu les études libérales et les lettres savantes !

La philosophie scolastique, qui naît avec les écoles, se développe et grandit avec elles, pour déchoir aussitôt que la période de déchéance a commencé pour elles. Comme il ne faut pas attribuer l'origine de la scolastique à la découverte d'une méthode nouvelle, ainsi ne convient-il pas davantage de voir la cause première de sa décadence dans le discrédit d'un système. Du dixième au quatorzième siècles, bien des systèmes se sont produits et ont dominé tour à tour, sans compromettre l'existence de la philosophie scolastique, et la révolution qui l'emporta aurait pu s'accomplir à son profit, si d'autres événements n'étaient pas venus précipiter sa ruine. La prise de Constantinople par les Turcs et l'invention de l'imprimerie sont deux faits d'un ordre bien différent, qui exercèrent une influence à peu près égale sur les destinées de la scolastique. Chassés de leurs villes dévastées, les Grecs arrivèrent en Italie, apportant avec eux les plus précieux monuments de la sagesse antique, les œuvres grecques de Platon, d'Aristote et des Alexandrins. Aussitôt que la jeunesse eut entre les mains les livres de Platon, elle ne forma plus qu'un vœu, celui de les comprendre ; aussitôt qu'ils lui furent

[1] On lit dans une bulle d'Alexandre IV cet éloge de Paris : « Hæc est egregia litterarum civitas, artium urbs famosa, eruditionis schola præcipua, summæ sapientiæ officina, et potissimum gymnasium studiorum. » Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*

expliqués, elle déclara qu'elle ne voulait plus en connaître d'autres. Depuis cinq ou six siècles, Aristote exerçait une souveraine dictature dans toutes les écoles : n'était-il pas temps enfin de changer de maître? La jeunesse est naturellement amie de la nouveauté : il ne fallut que lui montrer la voie nouvelle pour l'y entraîner. Aristote fut donc couvert d'outrages et Platon mis au nombre des dieux. Mais ce n'était pas en France que le vent de la proscription avait jeté les Grecs fugitifs, et l'initiative de la propagande platonicienne avait été déjà prise par les écoles d'Italie, quand les maîtres de Paris délibéraient encore sur la conduite qu'ils devaient tenir en ces graves circonstances. Cette délibération fut longue, et elle n'était pas achevée au moment où des maîtres étrangers traversaient les Alpes, appelés par la jeunesse française, et venaient attaquer Aristote dans la métropole de son empire. La déchéance de l'école de Paris pouvait être désormais considérée comme un fait presque accompli : l'art inventé par Guttemberg lui porta le dernier coup. Les manuscrits étaient des objets de haute valeur qui se rencontraient rarement entre les mains de pauvres écoliers : il était donc bien difficile, avant la découverte de l'imprimerie, de faire quelques études ailleurs qu'aux écoles publiques. Dès que la presse eut multiplié les exemplaires des anciens textes et même des gloses modernes, on put, sans fréquenter les écoles, conduire ses études jusqu'aux limites de la science. Autrefois, on accourait à Paris de tous les points de l'Europe pour venir entendre les maîtres renommés : désormais abandonnées par les écoliers, les chaires publiques le furent bientôt par les professeurs eux-mêmes, et, de jour en jour, on en vit décroître le nombre. Ainsi finit l'enseignement oral ou scolastique. La philosophie ne sera plus professée que dans les couvents et dans les colléges, et elle n'obtiendra la faveur d'un asile, dans ces maisons despotiquement administrées

par l'église, qu'après avoir abdiqué toute liberté. Comment, réduite à l'état de servitude, oserait-elle encore prétendre au gouvernement des intelligences? Elle n'aura pas cette audace, et tandis que des Sorbonistes au grave sourcil continueront de disserter devant des enfants, dans quelques lieux obscurs et mornes, sur les dix catégories et sur les formes du syllogisme, les véritables successeurs d'Albert, de saint Thomas, de Duns Scot et Guillaume d'Ockam, c'est-à-dire les vrais philosophes auxquels appartiendra désormais la conduite des esprits, seront ces libres docteurs très-mal famés en Sorbonne, Bacon, Descartes, Hobbes, Spinosa.

Encore une addition à ces préliminaires. Si la philosophie scolastique est une période dans l'histoire de la philosophie, cette période se partage elle-même en plusieurs phases. Ordinairement on compte trois de ces phases. Cette division ayant été proposée par Lambert Danes, dans l'introduction de sa glose sur le premier livre des *Sentences*, elle a été depuis acceptée par Alstedius [1], par Hornius [2] et par Brucker [3]. Retranchant quelque chose à chacune des trois époques de Lambert Danes, Tennemann en a fait quatre [4], et il a été approuvé par M. Rousselot [5]. Mais, il faut bien le reconnaître, il y a, dans ces distributions, beaucoup d'arbitraire. Si l'on prétend subdiviser l'histoire de la scolastique en autant de sections que le réalisme a remporté de victoires ou subi de revers, il ne faut s'arrêter ni à trois ni à quatre, ni même à cinq [6] phases; il y a lieu d'en compter bien davantage. Mais on s'abuse si l'on entend que chacune des quatre phases ci-dessus désignées se distingue des autres par un caractère particulier qui ne permet de faire entre elles aucune confu-

[1] Alstedii (Henrici), *Encyclopedia*, 8. — [2] G. Hornii, *Hist. philos.* libri VI, — [3] Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 731. — [4] *Manuel de la phil.*, t. I., p. 335 de l'édit. de M. Cousin. — [5] *Etudes sur la phil. dans le moyen-âge*, t. I, p. 13 et suiv. — [6] *Encyclopédie nouvelle*, au mot *Scolastique*.

sion. A ce compte, il n'y aurait que deux époques distinctes dans la philosophie scolastique : la première commençant avec Alcuin et finissant avec le douzième siècle ; la seconde commençant avec le treizième siècle et finissant en quelque sorte avec Gerson. Entre l'une et l'autre de ces deux époques il y a, en effet, de notables dissemblances. C'est toujours le même problème qui se maintient à l'ordre du jour, le problème de la nature des universaux, et, dans la seconde époque, il ne reçoit guère d'autres solutions que dans la première ; mais quel changement s'introduit tout-à-coup, avec le treizième siècle, dans la manière de le traiter ! Nous apprécierons en détail et les causes et les effets de cette métamorphose : disons simplement ici que la division de la scolastique en deux époques nous paraît suffisante et que nous l'adoptons.

Expliquons maintenant quel est ce problème à l'occasion duquel se sont élevées des controverses si passionnées, si tumultueuses.

CHAPITRE II.

Du Problème scolastique.

La dialectique [1] ayant été considérée par les fondateurs de nos écoles comme appartenant au *trivium*, cette science, de leur avis commun, avait moins pour objet les choses que les mots. Ainsi quelques-uns, les commentateurs de Martianus Capella, regardaient la dialectique comme une introduction à la rhétorique ; quelques autres, estimant sans doute que des intelligences à peine disciplinées par l'étude de la grammaire ne pouvaient que s'égarer dans les sentiers obscurs de la dialectique, l'enseignaient, suivant la méthode de Cassiodore, après la rhétorique. Mais, pour les uns et pour les autres, elle n'était qu'une science élémentaire, préparatoire, terminologique, placée au second ou au troisième des degrés qu'il fallait franchir avant d'aborder l'étude des choses. Cependant, nous le verrons, cette science subalterne deviendra bientôt la première ; elle sera du moins jugée la plus digne d'occuper les grands esprits, et, négligeant pour elles les autres sections du *trivium* et du *quadrivium*, la jeunesse des Gaules n'aura d'applaudissements que pour ses maîtres de dialectique. On peut dire qu'au moment où toutes les intelligences se tournèrent ainsi vers cette science, et manifestèrent un tel dédain à l'égard des études déjà nommées positives, à l'égard de la grammaire elle-même, comme nous l'atteste Jean de

[1] La dialectique, c'est-à-dire la logique. M. de Rémusat a clairement établi que, durant le moyen-âge, ces deux mots furent acceptés comme synonymes (*Abélard*, t. I, p. 300 et suiv.) : aussi les emploierons-nous indifféremment dans tout le cours de ce Mémoire, sans tenir compte d'une différence que les scolastiques les plus sagaces et les plus doctes n'ont pas même soupçonnée.

Salisbury [1], une véritable révolution fut accomplie au sein des écoles.

Les causes de cette révolution sont appréciables. Du huitième au treizième siècle, on ignora la différence aussi bien que les rapports de la logique et de la métaphysique. Que l'on demande à tel ou tel docteur de cette période, si ce n'est toutefois au porte-voix des téméraires, à Jean Scot Erigène, dans quel ordre viennent les questions auxquelles il se propose de répondre, cette curiosité lui paraît frivole; et loin de soupçonner quelle peut être l'économie générale d'un cours de philosophie, il déclare n'avoir jamais franchi les frontières de la logique, et prétendre simplement au titre de logicien. Mais il y a des problèmes qui se posent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes devant l'esprit humain : en quelque voie que l'on s'engage, on les rencontre. D'abord ils étonnent, puis ils inquiètent l'intelligence; et quand enfin elle éprouve le besoin d'écarter cet obstacle, il résiste. Au vestibule de la dialectique, les docteurs du moyen-âge furent arrêtés ainsi par certains embarras dont ils ne comprirent pas sur-le-champ toute la gravité; mais plus ils firent d'efforts pour passer outre, plus ils se virent empêchés. C'est alors que, demandant partout des armes pour combattre et forcer ces redoutables satellites, ils n'en trouvèrent ni dans les arsenaux du *trivium*, ni dans ceux du *quadrivium* : de quel secours pouvait, en effet, leur être la Grammaire ou la Musique, la Rhétorique ou l'Astrologie, pour résoudre les plus subtils et les plus profonds des problèmes ontologiques ? Cependant ils regardaient comme impossible de franchir le seuil de la dialectique, avant d'avoir remporté cette victoire, avant d'avoir obtenu cette solution. Que durent donc faire, dans cette difficile conjoncture, les docteurs dont nous parlons ? Ne sachant pas même qu'il y eut la matière d'une science spéciale de l'être, ils

[1] *Métalogicus*, lib. II, c. XIX.

cherchèrent en eux-mêmes, trouvèrent et employèrent, pour se frayer un passage vers la dialectique, des arguments que nous appelons aujourd'hui métaphysiques. Le résultat d'une telle enquête fut d'agrandir considérablement le domaine de cet art, qui semblait d'abord n'avoir pas d'autre objet que la définition de certains mots ; avec le temps, l'examen de toutes les questions philosophiques (moins toutefois les questions morales que la théologie se réserva), fut mis à la charge de la dialectique, qui devint alors la science des sciences, l'art des arts, jusqu'à ce qu'une nouvelle révolution l'eût dépossédée de l'empire qu'elle exerçait, il faut le reconnaître, avec trop de despotisme. Tout cela devait avoir lieu. Interrogeons Aristote : que nous dit-il de la dialectique ? Voici l'une de ses réponses à cette question : « La dialectique et la sophistique « s'agitent dans le même cercle d'idées que la philosophie. Mais « la philosophie diffère de l'une par les effets qu'elle produit ; « de l'autre, par le genre de vie qu'elle impose. La dialectique « essaie de connaître, la philosophie connaît[1]. » Ce qui signifie que la dialectique est une introduction à la philosophie, à cette philosophie première et proprement dite, dont l'autre nom est *métaphysique*. Jean Scot, ignorant cette définition, et ne voyant dans la dialectique enseignée de son temps qu'un appendice à la grammaire, la méprisa comme une science vaine, et, du premier saut, il voulut se transporter dans une autre région : mais il s'y égara. On ne voulut pas suivre ce périlleux exemple, et, comme il était nécessaire de prouver que Jean Scot, en dédaignant la dialectique, l'avait calomniée, on substitua peu à peu les choses aux mots, les affirmations aux simples conjectures, dans l'exposition des thèses logiques. Ainsi la dialectique devint la philosophie première, ou la métaphysique. Il ne s'agissait, pour opérer cette trans-

[1] *Métaphys.* IV, 2 ; trad. de MM. Pierron et Zevort. — Voir encore *Topiques* I, 21 ; *Réfutat. des sophism.*, ch. XI, n. 6.

formation, que d'admettre comme vraie toute proposition démontrée suivant les règles. Or, dans l'état de la science, on voyait à peine un intervalle là où nous savons aujourd'hui qu'il existe un abîme. Aussi qu'advint-il? La logique étant acceptée comme l'art de connaître, on compta bientôt parmi les sophistes, c'est-à-dire parmi les dialecticiens, ce Jean Scot qui avait fait profession, dans les termes les plus injurieux, de mépriser la dialectique. Au treizième siècle, quand on posséda la *Métaphysique*, Albert-le-Grand s'empressa de reproduire et de remettre en honneur les distinctions si scrupuleusement observées, dans l'antiquité, par tous les philosophes venus après Socrate. Si la solution conjecturale des questions ontologiques fut encore laissée à la dialectique, par respect pour l'ancienne méthode, il fut positivement déclaré par Albert-le-Grand, par saint Thomas et par tous les adhérents de l'école thomiste, que l'exercice logique est simplement une préparation à l'étude, à la connaissance de la vérité. C'est un autre breton, Duns Scot, qui vint le premier, au treizième siècle, méconnaître ces distinctions nécessaires, et compromettre la logique en prétendant l'appeler à de plus nobles emplois. Mais nous verrons quelle fut l'issue de son entreprise.

Quels qu'aient été les excès de pouvoir commis au moyen-âge par la logique, il nous suffira de dire ici comment de si bas elle s'est élevée si haut, et comment elle a conquis cette influence dont il lui a été permis d'abuser pendant plusieurs siècles. Tant qu'a duré son règne, elle a eu des légions de courtisans. Depuis qu'elle est tombée dans la disgrâce, on l'a traitée fort mal, sans égard pour ses anciens services. N'apprécions pas maintenant les causes de cette ingratitude. Ce qu'il nous reste à faire observer en ce lieu, c'est qu'en ajoutant chaque jour quelque chose au domaine de la logique, les docteurs du onzième et du douzième siècle ont eux-mêmes

bien abrégé les recherches que nous avons dû faire dans leurs poudreuses archives. Ainsi, l'on n'a qu'à les interroger sur certaines questions auxquelles il semblait alors que la logique dût une réponse décisive, et voilà que, sur-le-champ, sans hésitation, sans délai, ils s'empressent d'exposer tous les points, tous les détails de leur doctrine. Au treizième siècle, c'est différent : il y a des questions que l'on réserve, soit pour la physique, soit pour la métaphysique ; mais alors même on donne, dans la logique, l'énoncé sommaire des thèses qui seront développées plus tard. Disons enfin que, depuis l'origine jusqu'au déclin de la philosophie scolastique, on a pris soin de rassembler et de combiner entre elles, autour d'un seul problème, toutes les questions controversables, et qu'avec un rare bonheur on a mis dès l'abord la main sur le problème qui peut être justement considéré, sinon comme contenant tous les autres, du moins comme les touchant tous.

Ce problème difficile, fondamental, avait toujours été présent à l'esprit d'Aristote : il l'avait examiné successivement dans ses *Catégories*, dans sa *Physique*, dans son *Traité de l'Ame*, dans son *Ethique à Nicomaque*, dans sa *Métaphysique* et ailleurs encore. Les premiers scolastiques le trouvaient exposé en ces termes, dans la préface de l'*Introduction* de Porphyre, traduite par Boëce : « Cum sit necessarium, Chrysaori, et « ad eam quæ est apud Aristotelem Prædicamentorum doctri- « nam nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, « quid proprium et quid accidens, et ad diffinitionum assi- « gnationem et omnino ad ea quæ in divisione et in demons- « tratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compen- « diosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter, velut « introductionis modo, ea quæ ab antiquis dicta sunt ag- « gredi : ab altioribus quidem questionibus abstinens, sim- « pliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus et

« speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis « intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint « an incorporalia, et utrum separata à sensibilibus an in sen- « sibilibus posita et circa hæc consistentia dicere recusabo. « Altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens « inquisitionis. — Puisqu'il est nécessaire, ô Chrysaore, pour « comprendre la doctrine des *Catégories* d'Aristote, de savoir « ce que c'est que le genre, la différence, l'espèce, le propre « et l'accident, et puisque la connaissance de ces choses est « utile à l'établissement des définitions et à tout ce qui con- « cerne la division et la démonstration, j'essaierai de te « transmettre dans un abrégé succinct, et en forme d'intro- « duction, ce que les anciens ont enseigné à ce sujet, m'abs- « tenant des questions trop élevées, m'arrêtant même assez « peu aux plus simples. Ainsi, je refuserai de dire si *les* « *genres et les espèces subsistent ou consistent seulement en de* « *pures pensées; si, comme subsistants, ils sont corporels ou* « *incorporels; s'ils existent enfin séparés des objets sensibles* « *ou dans ces objets, et formant avec eux quelque chose de* « *coexistant* Cette affaire est trop grave, et demande des re- « cherches trop étendues [1]. »

Ces mots *genre, espèce,* sont des termes collectifs dans lesquels se confondent d'autres termes de même nature. Ainsi, le *genre* comprend *les genres*, et l'*espèce les espèces*. Observons d'abord quelle est, dans l'usage ordinaire, la valeur terminologique de ces mots. *Animal* est le nom d'un genre, et quand on lit dans Ovide :

Quid meruere boves, *animal* sine fraude ?

[1] Voici le grec de Porphyre: Αὐτίκα περὶ γένων τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν, εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καί πότερον χωριστά, ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καί περί ταῦτα ὑφεστῶτα πάραιτήσομαι λέγειν· βαθυτάτης οὔσης της τοιαύτης πραγματείας, καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως.

on comprend que ce terme *animal* signifie, non pas un individu pris à part, mais l'ensemble des individus que supporte l'espèce bovine, contenue dans le genre animal. *Homme* est le nom d'une espèce, et dans ce vers d'un de nos grands poètes :

L'*homme* est un dieu tombé qui se souvient des cieux,

on entend qu'il ne s'agit pas d'un seul homme, mais de tous es individus compris dans l'espèce. Le terme collectif s'emploie quelquefois encore pour désigner un nombre d'individus beaucoup moindre, comme dans cet article de la loi romaine : « *Tutor* cum pupillorum matre ne habitato. » Voici maintenant la question posée par Porphyre. Puisque ces mots *genre, espèce*, ont pour l'intelligence une signification déterminée, on se demande si ce qui entre dans la définition du genre, c'est-à-dire tel ou tel genre, est au-delà de l'intelligence, dans l'objectif, une réalité distincte de toute autre, une véritable entité. Quand je dis : *le genre animal, l'espèce humaine*, ce que je désigne par ces termes est pour moi bien distinct du genre minéral, et cependant ma pensée ne voit pas à la fois, dans le même temps, toutes les espèces comprises dans le genre animal, tous les individus compris dans l'espèce humaine. Or, ce que je conçois alors comme un tout universel, sans que ma mémoire ait besoin de me rappeler de combien et de quelles parties ce tout se compose, ce que je nomme en prononçant un seul mot, mot général, collectif, qui ne représente ni celui-ci, ni celui-là des individus groupés, associés, ni tel nombre, ni tel autre nombre de ces individus, cela, ce tout, cet universel, est-il un être vrai, une réalité subsistante, εἴτε ὑφέστηκεν, ou bien n'est-il qu'une simple conception du sujet, εἴτε ἐν μοναις ψιλαῖς ἐπινοιαις κεῖται? Telle est la première question que Porphyre énonce, et qu'il écarte aussitôt après l'avoir énoncée, comme étant trop profonde, comme ne pouvant être résolue qu'après de longs et pé-

nibles efforts, *βαθυτάτης οὔσης της τοιαύτης πραγματείας, καὶ ἄλλης μείθονος δεομένης ἐξετάσεως.*

La seconde question dont Porphyre ajourne l'examen est celle-ci : S'il est admis que les genres, les espèces subsistent, quel est le mode de leur existence? Sont-ils ou ne sont-ils pas des corps?

Enfin, que l'espèce soit ou ne soit pas un corps, s'il est démontré qu'elle est une chose et que cette chose est l'espèce objective, existe-t-elle hors des objets sensibles, c'est-à-dire hors des individus qui seuls apparaissent aux sens? ou bien cette chose qui est l'espèce n'est-elle réelle qu'au sein des individus?

Voilà les trois questions qui ont occupé, qui ont agité, pendant environ six siècles, toutes les écoles philosophiques; qui ont passionné toutes les intelligences et en ont dérangé quelques-unes. Ne recherchons pas si Porphyre devait les présenter dans un meilleur ordre. Lui était-il permis de prévoir le bruit qu'elles devaient faire un jour? Acceptons-les plutôt telles qu'elles nous sont offertes, telles que le moyen-âge se proposa de les résoudre, et, pour nous préparer à la controverse à laquelle nous allons bientôt assister, voyons ce qu'elles semblent emporter avec elles.

De ces questions, la première est assurément fort grave, et c'est bien celle qu'il faut d'abord résoudre. En effet, si l'on commence par déclarer que les termes généraux ne répondent à rien d'objectif, et que les genres, les espèces sont de pures notions de l'intelligence, qui n'ont aucun fondement dans la réalité externe, il n'y a plus lieu de rechercher comment et où peuvent subsister telles ou telles essences universelles.

La seconde question semble être indifférente : une chose qui est par elle-même est, suivant la définition commune, un composé de matière et de forme, ces deux éléments néces-

saires de toute substance, c'est-à-dire de tout ce qui est en soi; sinon elle est, en tant que chose, un être mystérieux que l'intellect distingue, il est vrai, de ses pensées, mais dont il ne peut ni concevoir, ni décrire la nature. Si cette chose est en composition, elle est un corps, et si elle est un corps qu'on le montre, ou, du moins, qu'on désigne le lieu réel qu'il occupe. Or, cette indication ne peut être donnée : donc ce n'est pas un corps, donc ce n'est pas un composé, donc ce n'est pas une chose. Si c'est là ce que déclare la logique, évidemment on ne s'y tiendra pas. En effet, il y a obligation pour tout scolastique de définir l'âme humaine comme subsistant par elle-même, et d'expliquer, en outre, la substance de la nature angélique et la substance de Dieu. Dieu, les anges, les âmes, sont-ce là des corps? Non sans doute. Et cependant Dieu, les anges, les âmes, passent pour être autre chose encore que de pures pensées. Au-delà des substances corporelles, il y a donc les substances incorporelles. Or, dira-t-on que les universaux, les genres, les espèces, sont, en tant que choses, des choses semblables en nature, soit aux âmes, soit aux anges, soit à Dieu? Il est vraisemblable qu'on le dira; mais il est à prévoir aussi que cela ne sera pas universellement accepté. En effet, ne pourra-t on pas faire remarquer qu'il s'agit ici de déterminer la nature des genres, des espèces en tant qu'objets existant hors de l'intelligence humaine, et non pas en tant que choses proprement dites? Or, ce sont des objets, sans toutefois être des corps, que ces idées qui, suivant une hypothèse dès longtemps accréditée, résident dans l'intelligence divine. Il est donc vrai, pourra-t-on conclure, que les universaux subsistent incorporellement, hors de l'entendement humain, car ils subsistent comme tels dans l'entendement divin.

Quant à la troisième question, elle sera sans doute la matière d'un débat plus sérieux encore. Quand on refuse de

considérer les universaux comme des substances séparées, à la manière des âmes et des anges, c'est pour éviter un redoutable écueil contre lequel ont échoué bien des systèmes. On sait qu'un des plus illustres chefs de l'école nominaliste, G. d'Ockam, répétait souvent cette sage maxime : « Non sunt « entia sine necessitate multiplicanda; il ne faut pas multi- « plier les êtres sans nécessité. » C'est comme s'il avait dit : « Il ne faut pas attribuer les conditions de l'être à toutes les idées générales que l'esprit peut concevoir ; c'est assez de les admettre comme nécessaires dans le trésor de la certitude subjective. » Mais est-ce contrevenir à cette règle que de souscrire à la thèse de la présence réelle des genres et des espèces au sein des individus? Non sans doute; c'est simplement reconnaître que les idées humaines ont leur fondement dans la nature des choses externes. Or, on ne peut manquer, il nous semble, d'introduire ce système mitoyen et conciliateur et de dire : l'espèce n'est pas seulement un concept, elle est encore une chose ; non pas une chose en soi, prise à part des objets sensibles, mais une chose faisant corps avec eux, formant avec eux, ainsi que l'exprime fort bien M. de Rémusat, quelque chose de coexistant [1].

Voilà ce qu'au premier examen on rencontre dans les trois questions de Porphyre. Or, non-seulement ces solutions diverses seront vivement, opiniâtrement défendues, mais d'autres encore seront produites au cours de la controverse et soulèveront dans l'école d'autres tempêtes. Ne comprend-on pas, toutefois, comment ces trois questions ont pu servir de matière à un débat qui a duré six siècles? Nous ne voulons pas donner trop d'étendue à ces prolégomènes : nous avons hâte de céder la parole aux premiers régents de l'école de Paris, et de les entendre disserter à leur manière sur le principe, les conditions et les formes de l'existence. Cependant

[1] Abélard, t. I, p. 345.

nous devons présenter à ce sujet quelques considérations sommaires pour expliquer, du moins, l'intérêt que nos docteurs du moyen-âge prirent à ces trois questions.

Pouvaient-ils les négliger à l'exemple de Porphyre, et aller au-delà ? Mais, les négliger, ce n'est qu'en renvoyer l'examen à la métaphysique, et les premiers scolastiques ne connaissaient pas même l'objet propre, spécial, de cette section de la philosophie. Pouvait-il leur suffire de les résoudre de telle ou telle sorte ? Non, sans doute ; car ils ne tardèrent pas à comprendre que le problème de la nature des genres et des espèces en contient beaucoup d'autres, et que, suivant l'opinion pour laquelle on prend parti, on se trouve bientôt entraîné fort loin par l'impérieuse logique, et dans les voies les plus diverses.

Il n'y a pas de science qui n'ait l'être pour matière. Aristote l'a dit, il y a bien longtemps, avec cette sagacité qui ne lui a jamais fait défaut. Cette question se pose donc avant toute autre : « Qu'est-ce que l'être ? » Si l'être est défini ce qu'il y a de plus général, il faut le chercher au-delà des genres et des espèces, qui ne doivent posséder l'être que par participation ; il faut s'élever jusqu'aux *généralissimes*, et, parmi ces *généralissimes*, en trouver un qui les comprenne tous. Celui-là sera l'être unique, l'être absolu, l'être parfait, et, à proprement parler, le seul objet de la science. Si l'être est pris pour ce qu'il y a de moins général, pour ce qui est le plus individuel, c'est-à-dire ce qui ne peut être divisé par parties semblables (ἄτομος, *individuum, non divisibile*), il faut aller à sa rencontre au-dessous des genres qui contiennent des espèces, au-dessous des espèces qui sont elles-mêmes divisibles en la multitude de ce qu'on appelle les *spécialissimes*, et ne s'arrêter qu'à l'individu proprement dit. Quelle contrariété plus fondamentale ! Le nom de *réalistes* a été donné, dès le douzième siècle, aux philosophes

qui, voyant dans l'unité suprême l'origine substantielle, le suppôt, le sujet de tous les nombres subalternes, semblaient à leurs adversaires réaliser une pure abstraction. D'autre part, on désigna par l'épithète de *nominalistes* les philosophes de l'autre secte, ceux qui sans contester les rapports, les similitudes naturelles des choses numérables, niaient toutefois qu'il y eut entre elles identité de substance, et paraissaient ainsi réduire à des noms tout ce qui se dit généralement des choses. Ces qualifications seront dans la suite rendues plus claires. Mais, qu'on le remarque bien, si la question de la nature des genres et des espèces est, pour ainsi parler, un terrain sur lequel les réalistes et les nominalistes se donnent rendez-vous pour se combattre, ni les uns ni les autres n'ont sur ce terrain leur séjour ordinaire : ils y arrivent des points les plus opposés. On comprend donc qu'il n'est pas indifférent d'accepter l'être pour ce qu'il y a de plus général ou pour ce qu'il y a de plus individuel. Non-seulement ces deux acceptions de l'être sont la base de deux méthodes scientifiques, mais encore l'objet de la science n'est pas le même pour l'une et pour l'autre méthode. Apprécions maintenant, en aussi peu de mots, quelles peuvent être les conséquences de cette contradiction.

Prenons d'abord la thèse des réalistes : l'être est ce qu'il y a de plus général ; et remontons avec eux les degrés métaphysiques. Où arrivons-nous ? A ce qui est simplement et sans aucune combinaison l'être en soi, c'est-à-dire à l'αὐτοζῶον des Alexandrins. Mais comment s'explique-t-on sur la nature de ce genre suprême ? Est-il déterminé ou simplement indéterminé ? S'il est posé comme indéterminé, il ne donne pas l'être en acte, mais seulement l'être en puissance. Or, il est l'unique source de l'être, tout ce qui est participe de son être ; donc rien de ce qui est n'est en acte ; négation insensée, à laquelle nous ne devons pas nous arrêter davantage. Mais

prenons-le pour l'être déterminé. L'être déterminé, principe de tout être, est ce hors de quoi rien n'est. Cette réalité première contient, en effet, suivant les prémisses, l'essence des généralissimes, qui contiennent l'essence des genres, qui contiennent l'essence des espèces, qui contiennent l'essence des individus : d'où il suit que les généralissimes, les genres, les espèces, les individus, subsistent non-seulement par elle, mais encore en elle, puisque hors d'elle on ne suppose que le néant. Or, quel que soit le nom que l'on donne à cette détermination suprême de la substance, il est évident que toute distinction, toute différence, ne peut être en elle qu'un mode externe. Que ce mode soit permanent ou qu'il soit simplement accidentel, il n'importe ici ; que l'un puisse être sans le multiple, ou que le multiple soit, par une nécessité mystérieuse, le phénomène immuable de l'un, c'est un autre problème : ce qui doit être avoué, professé par tous les réalistes conséquents, c'est que leur être premier est réellement, substantiellement, le seul être, et que les généralissimes, les genres, les espèces, les individus, sont des parties de cet être, si même ils ne sont pas moins encore, c'est-à-dire des apparences sous lesquelles la vérité se dissimule à notre intelligence imparfaite, qui pose l'un, mais ne le connaît pas. Or, cette doctrine n'est-elle pas celle qu'Aristote met au compte de Parménide, celle qui, dans l'histoire de la philosophie moderne, porte le nom de Spinosa ? Assurément, nous aurons lieu d'établir plus d'une distinction entre les réalistes rigides et les réalistes relâchés ; mais nous n'en sommes pas encore à l'examen des systèmes scolastiques : nous ne nous occupons que de prévoir où peuvent aboutir les deux voies opposées entre lesquelles nos docteurs ont à choisir.

Retournons-nous maintenant vers les nominalistes. Que disent-ils ? que l'être est ce qu'il y a de plus individuel. Cet homme, ce cheval, cette maison, voilà trois êtres. Mais cet

homme qui est Socrate, et cet homme qui est Platon, n'ont-ils pas quelque chose de commun? Ils appartiennent à la même espèce, à l'humanité. En outre, les individus appartenant à l'espèce homme n'ont-ils pas quelque chose de commun avec ce cheval et avec les autres individus de l'espèce chevaline? Oui, sans doute; on dit que les uns et les autres sont du genre animal. Enfin tous les individus du genre animal n'ont-ils pas quelque chose de commun avec cette pierre, cet arbre, cette maison? Assurément; cette maison est, cet arbre est, ce cheval est, comme Platon et Socrate sont; ce qu'ils ont tous de commun, c'est d'être. Or, ce que l'on dit être commun à tous les individus n'est pas, suivant les nominalistes, une chose, une réalité. Qu'est-ce donc? Un son, une voix, un pur mot? Dans cette hypothèse, toute science est vaine, ou plutôt il n'y a pas de science, si, comme il semble, toute science doit avoir l'être pour objet. En effet, il n'y a pas science de ce dont il n'y a pas définition. Or, comment définir Socrate, si ce qui se dit premièrement de cette substance n'est, comme réalité, qu'un son de voix?

Mais on ajoute : le son, le nom représente une pensée, un concept, qui n'est pas lui-même l'image de quelque nature universelle, car rien n'existe au sein des choses au titre d'universel, mais qui, du moins, comme étant un dans l'esprit, vient de la similitude perceptible des choses diverses. Ainsi, les espèces, les genres, et ce qu'il y a de plus général, tout cela n'est pas la substance, puisque la substance c'est l'individu; mais tout cela est clairement, distinctement conçu par l'intelligence humaine comme inhérent aux natures individuellement déterminées, dont la réunion est bien dite former l'ensemble des êtres. Ainsi s'expriment les nominalistes éclairés, et cette profession de foi philosophique s'appelle le conceptualisme. On ne peut rigoureusement assimiler le conceptualisme au sensualisme. En effet, le sensualisme, comme

on le définit, consiste à établir que toute notion vient des sens, et les conceptualistes, pour le plus grand nombre, acceptent les idées générales sans trop rechercher d'où elles viennent. Le conceptualisme, comme l'a déjà fait remarquer M. de Rémusat [1], a de plus intimes rapports avec l'idéalisme critique; il est même facile de prouver qu'entre le conceptualisme d'Abélard et l'idéalisme de Kant il y a, sur beaucoup de points, un parfait accord.

Le réalisme, le nominalisme, le conceptualisme, voilà donc les trois systèmes dont nous avons à raconter les fortunes diverses. Nous apprécierons plus loin ces doctrines; nous exposerons sans aucune réserve, sans aucun détour, les motifs pour lesquels nous acceptons celle-ci, pour lesquels nous rejetons celles-là. Mais, avant de commencer l'analyse des nombreux traités que les scolastiques nous ont laissés sur cette question de la nature des genres et des espèces, nous devions faire voir combien elle importe. « Les expressions de ce problème, comme l'a fort bien dit M. Cousin, varient suivant les diverses époques de la philosophie et de la civilisation. Les données en sont plus ou moins nettement posées, les conséquences en sont plus ou moins rigoureusement développées; mais ce problème est toujours celui qui, à toutes les époques, tourmente et féconde l'esprit humain, et, par les diverses solutions qu'il soulève, engendre toutes les écoles. Il se teint en quelque sorte de toutes les couleurs du temps où il se développe; mais partout il est le fond duquel partent et auquel aboutissent les recherches philosophiques. Il a l'air de n'être guère qu'un problème de psychologie et de logique, et, en réalité, il domine toutes les parties de la philosophie; car il n'y a pas une seule question qui, dans son sein, ne contienne celle-ci : tout cela n'est-il qu'une combinaison de notre esprit, faite par nous, à notre usage, ou tout cela a-t-il,

[1] *Abélard*, tome I, p. 355.

en effet, son fondement dans la nature des choses [1] ? » En d'autres termes, toute doctrine ontologique ou psychologique a pour fondement et pour faîte une déclaration sur la nature des universaux. Il n'est donc pas étrange, d'une part, que les deux écoles entre lesquelles se partagent la plupart des philosophes, l'école de l'idéalisme critique et l'école de l'idéalisme transcendantal, aient été fondées sous d'autres noms durant le moyen-âge ; et, d'autre part, que la question sur laquelle les esprits se sont divisés, à l'occasion de laquelle se sont formés les deux grands partis qui ont eu tant d'illustres représentants, ait été cette question féconde, énoncée, mais non résolue dans l'épître préliminaire de l'*Isagoge* de Porphyre : Les genres et les espèces subsistent-ils ou consistent-ils simplement en de pures pensées ? Comme subsistants, sont-ils corporels ou incorporels ? Sont-ils enfin séparés des objets sensibles, ou dans ces objets, et formant avec eux quelque chose de coexistant.

C'est incontestablement Porphyre qui signala cette question aux premiers scolastiques : en les avertissant qu'elle était obscure et profonde, il la leur recommanda. Mais, dès qu'elle fut introduite au sein de l'école, qu'arriva-t-il ? Du premier élan, quelques esprits vigoureux franchirent tous les espaces intermédiaires et se portèrent jusqu'aux extrêmes limites du réalisme. On comprit alors à quoi l'on s'engageait en suivant ce parti. Ce fut la logique de J. Scot qui compromit, dès l'ouverture des écoles, la solution réaliste du problème posé par Porphyre ; mais, en la compromettant, elle démontra, par un grand exemple, que Porphyre avait, à bon droit, considéré cette affaire comme étant des plus graves, βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας. Roscelin vint ensuite, qui, prononçant la dernière formule du nominalisme, ou plutôt donnant occasion à ses adversaires de dénoncer le nomi-

[1] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 63.

nalisme comme le faux nom du scepticisme, fit voir clairement que l'assertion la plus opposée à celle de Jean Scot Erigène n'était pas moins dangereuse, ne contenait pas moins de blasphêmes. Le résultat de ces excès fut donc de stimuler vivement l'attention, et d'appeler, autour de cette difficulté pleine de périls, toutes les intelligences déjà quelque peu façonnées à la controverse par l'étude de Priscien et de Donat.

CHAPITRE III.

Conclusions diverses de Platon et d'Aristote sur le Problème scolastique.

Aristote et Platon, peu connus d'abord l'un et l'autre, et, dans la suite, bien ou mal compris, furent acceptés, dès l'origine de la controverse scolastique, comme chefs des deux partis belligérants. Nous ne pouvons donc aller au-delà sans faire connaître quelle avait été l'opinion de Platon, et quelle avait été celle d'Aristote sur les problèmes controversés.

On sait que Platon a transporté la science dans un monde bien différent de ce monde terrestre où tout est éphémère; et que, sans redouter le châtiment fameux de Prométhée, il a prétendu s'élever jusqu'au sein de l'éternel, de l'immuable, et interpréter les mystères divins. Suivant Platon, le sage dédaigne l'étude des choses qui naissent pour mourir : il doit sans doute tenir compte des notions qui lui viennent des sens, mais c'est une obligation qu'il subit avec douleur ; sa pensée n'aspire qu'à comprendre l'infini, l'essence première des choses, les principes mêmes de l'être, qu'à voir Dieu dans sa patrie : « Viens, dit-il, ô Théétète, apprendre ce que « c'est que la vérité, mais ne laisse approcher de nous aucun « profane : les profanes sont ceux qui ne croient vrai que ce « qu'ils tiennent dans leurs mains. » Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait rien d'obscur dans les termes dont Platon a fait usage pour déclarer quel était son sentiment sur la valeur des espèces et des genres : c'est une des questions sur lesquelles il s'est expliqué le plus souvent, et néanmoins les plus recom-

mandables de ses interprètes ont diversement exposé sa doctrine.

Il y a trois manières de considérer l'universel, genre ou espèce : avant les choses, dans les choses, après les choses.

Platon estime que les universaux, τά καθόλȣ, espèces ou genres, sont avant les choses, séparés des choses, tandis que les individus soumis à la loi du mouvement, n'ayant rien de fixe, de stable, sont de pures apparences de l'être. De même que l'intelligence humaine conçoit l'idée, et, avec l'idée, juge, qualifie les phénomènes qui se présentent aux sens du corps ; ainsi l'intelligence divine, qui possède tout l'être, le communique à ses idées, et plus tard celles-ci, venant joindre la matière, qui est définie le sujet commun de toute génération, attribuent aux objets sensibles la forme sous laquelle ils semblent être. Voilà ce que Platon déclare dans plusieurs de ses immortels *Dialogues*. On peut, il est vrai, supposer que cette déclaration renferme simplement une analyse idéologique de l'intellect divin. Ainsi, Dieu pensa le monde avant de lui donner sa forme actuelle. Dans le langage des idéologues, cela peut se traduire ainsi : — les espèces ou idées étaient en Dieu de toute éternité; et, dans le temps, par un acte de sa volonté, Dieu a revêtu l'objet passif de certaines formes qui sont les images périssables de ses pensées éternelles. Est-ce donc là toute la doctrine de Platon sur les idées divines ?

Ces idées étant admises, on se demande quelle est, au sens de Platon, leur manière d'être, et l'on rencontre dans ses *Dialogues* plus d'un endroit équivoque où cette question semble diversement résolue. Dans l'antiquité même, la recherche du véritable sentiment de Platon sur la nature des idées divines fut considérée comme une affaire pleine de difficultés. Nous rappellerons ici que, suivant Aristote, les idées platoniciennes ne sont pas de simples concepts, mais des

formes éternellement réalisées hors de l'intelligence pure, séparées d'elle comme des choses, et constituant un ensemble d'êtres intermédiaires qui s'appelle le monde archétype. C'est ainsi que, sur le témoignage d'Aristote, en sa *Métaphysique*, Tertullien et la plupart de nos docteurs du treizième et du quatorzième siècles ont exposé la doctrine de Platon en ce qui regarde la manière d'être des idées divines. Mais cette interprétation n'avait pas eu pour elle Plutarque, Alcinoüs, et les Alexandrins : ni Plotin, ni Porphyre, ni Jamblique, ni Proclus, n'avaient entendu que Platon eût essentiellement distingué l'intelligence divine de ses idées ; et, quand s'élevèrent les doctes débats du quinzième siècle, on vit le cardinal Bessarion, Marsile Ficin, J. Pic de la Mirandole, repousser énergiquement, au nom de Platon, le système qui lui avait été, dirent-ils, injurieusement attribué, soit par le philosophe de Stagire, soit par ses disciples, Albert-le-Grand et saint Thomas. C'est une protestation à laquelle se sont associés plus tard, avec une remarquable loyauté, les péripatéticiens Charpentier et Antoine Arnauld. Ajoutons, toutefois, que Jules-César Scaliger ne se laissa pas convaincre par toutes les raisons alléguées en faveur de la dialectique platonicienne, et qu'aujourd'hui même plus d'un philosophe, versé dans la doctrine de l'Académie, hésite à résoudre cette question : — Platon suppose-t-il que l'officine des formes exemplaires *(officinam exemplarium*, ingénieuse expression de Charpentier [1]), est dans l'intelligence divine, où la place-t-il hors de cette intelligence, considérée comme une cause absolument pure, absolument affranchie de toute détermination [2] ?

[1] *Platonis cum Aristotele in univers. philos. comparatio*, pars I, p. 196. — [2] Voir à ce sujet M. Henri Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*, t. I., p. 6 et suiv. M. Henri Martin combat l'interprétation de Bessarion et de Ficin, reproduite par M. Ritter et par un récent interprète du *Timée*, M. Stallbaum.

Cette controverse ne peut nous être indifférente, et nous y reviendrons plus d'une fois dans la suite de ce Mémoire; mais, ce qui nous intéresse davantage, c'est d'établir que, séparées ou non séparées de l'intelligence divine, les idées sont définies par Platon des essences, des êtres, ὄντα, qui subsistent comme essences avant les choses, et, par conséquent, hors des choses. Or, cela se comprend-il bien? Pour rendre plus clairs les termes de la thèse platonicienne, peut-être devons-nous rappeler ici cette distinction de la matière et de la forme, de la matière et de l'idée, sur laquelle reposent tous les systèmes ontologiques des anciens? Platon croit à la coexistence originelle de deux principes : l'un, la matière informe; l'autre, l'esprit, artisan de toutes les formes, de toutes les idées. Il imagine donc qu'au commencement, ἐν ἀρχῇ, c'est-à-dire avant la naissance du composé, ce qui est de la matière et ce qui vient de la forme étaient dans leurs causes, parce que rien ne procède de rien. Or, c'est la matière qui, dans toute composition, fournit le sujet, ὑποκειμένον; c'est l'idée qui donne l'essence, ou, pour autrement parler, la vie : ainsi les idées étaient avant les choses, les essences avant la détermination phénoménale du composé. Ce système nous semble erroné : nous ne pouvons ne pas nous inscrire contre ce mysticisme ontologique; mais nous n'hésitons pas à reconnaître qu'une telle manière de voir, ou plutôt de concevoir les principes, est la plus haute hypothèse à laquelle puisse s'élever une grande intelligence, entraînée, égarée par la foi dans les vastes champs du possible. On ne saurait s'y tromper; la loi qui dirige tout, gouverne tout, dans le monde idéal de Platon, c'est la pensée humaine substituée à la mystérieuse volonté de Dieu. Mais qui peut se défendre d'admirer l'art merveilleux avec lequel cette pensée libre, téméraire, mesure et distribue l'être à toutes ses créatures? Jamais l'esprit de système, réalisant la

notion subjective de l'absolu, ne nous a donné quelque chose de mieux entendu, de plus complet.

Maintenant, que sont les idées à l'égard des choses? ou, pour parler plus clairement, que sont les genres, les espèces, les universaux, considérés comme attribuant au composé, dans la nature, l'être et les manières d'être universelles? Il semble que la solution de ce problème est contenue dans la solution du problème précédent. En effet, si les genres et les espèces sont des essences au titre d'idées divines, on ne saurait admettre que l'acte de la volonté suprême, par lequel la matière a été informée, ait modifié la nature de ces idées, et que, stables, permanentes avant le temps, elles soient devenues, depuis la génération des choses, muables et changeantes comme ces choses. Donc les essences universelles subsistent éternellement hors des choses. Mais comment les choses sont-elles? Elles sont par l'alliance, le mélange de la matière et de certaines formes représentatives, que l'on peut comparer aux idées ainsi que des copies à leurs modèles, et qui, terrestres et non divines, éprouvent toutes les vicissitudes de leur sujet [1]. Or, quel est le premier en ordre de ces universaux? C'est le plus général des généralissimes, c'est-à-dire l'être : en conséquence, « *les choses produites* ne sont pas, à proprement parler, des êtres; elles ne se rattachent qu'indirectement à l'être par leur ressemblance avec les êtres éternels, c'est-à-dire avec les idées, et leur naissance dans l'être indéterminé, c'est-à-dire dans le *lieu*. Elles naissent sans cesse et ne sont jamais. Elles sont perceptibles non par l'intelligence, mais par l'opinion, à l'occasion de la sensation irraisonnable..... Les choses éternelles seules appartiennent au do-

[1] Platonicæ ideæ, secundum suam perfectionem summam, sunt in sola mente primi opificis Dei, nec hoc modo cadunt in existentiam rerum, sed in hoc tantum deprehenduntur per imaginem quæ partibus materiæ communicatur, et, in his adumbrata, res singulas efficit numero differentes. » Charpentier, *Platonis cum Aristot. comparatio*, pars I, p. 212.

maine de l'intelligence et de la science [1]. » Tels sont les termes d'un interprète contemporain.

C'est un des principes auxquels Platon est le plus fermement attaché que celui-ci : l'être ne peut se dire qu'au sens figuré des choses qui subissent la loi fatale de la dégénérescence et de la corruption. Aussi ne refuse-t-il pas de considérer les individus comme doués d'une certaine manière d'être, en ce qu'ils tiennent leur forme des idées ; mais il recommande sans cesse à ses auditeurs de ne pas se laisser abuser par les imperfections du langage humain, et de ne pas confondre ce qui est en soi avec ce qui représente, dans le sensible, dans le périssable, les exemplaires intelligibles et permanents. Cependant il paraît qu'il y a sur ce point quelque incertitude. Quand les idées communiquent à la matière subjacente, l'essence, la forme sous laquelle les individus apparaissent, comment s'opère cette communication ? Suivant un certain mode que Platon appelle μέθεξις, participation ; et il dit que les formes participent des idées, mais ne leur sont pas identiques en nature. On convient de cela, bien qu'on ne s'explique guère comment cette participation peut avoir lieu sans que les idées deviennent parties des choses. Mais où l'on ne s'accorde pas tout-à-fait, c'est quand il s'agit d'établir jusqu'à quel point les essences idéales demeurent séparées, dans le temps, des essences subalternes incorporées à la matière. M. Cousin exprime ainsi l'opinion de Platon : les espèces et les genres, ayant informé les objets sensibles, en sont, « sinon séparés, du moins séparables [2]. » Suivant M. de Rémusat, Platon pense que si les genres attribuent à la matière quelque chose d'eux-mêmes, en lui donnant la forme, ils demeurent néanmoins absolument séparés des objets, comme une cause permanente doit l'être de ses effets périssables [3]. L'interprétation de M. de

[1] M. Henri Martin, *Etudes sur le Timée*, t. I, p. 25. — [2] *Introd. aux ouvrages inédits d'Abélard*, p. 62. — [3] *Abélard*, t. I, p. 348.

Rémusat a pour elle ce passage du *Phédon* : « Ne semble-t-il « pas que c'est aux choses qui sont en composition et qui sont « composées de leur nature qu'il appartient de se résoudre « dans les mêmes parties dont elles se composent, et que, s'il « y a des êtres qui ne soient pas composés, ils sont les seuls « que cet accident ne peut atteindre? — Cela me paraît très- « certain, dit Cébès. — Les choses qui sont toujours les mêmes « et dans le même état, n'y a-t-il pas bien de l'apparence « qu'elles ne sont pas composées? Et celles qui changent tou- « jours et ne sont jamais les mêmes, ne paraissent-elles pas « composées nécessairement? — Je le trouve comme toi, So- « crate. — Allons tout d'un coup à ces choses dont nous par- « lions tout-à-l'heure. Tout ce que, dans nos demandes et « dans nos réponses, nous caractérisons en disant qu'il « existe, tout cela est-il toujours le même ou change-t-il quel- « quefois? L'égalité absolue, le beau absolu, le bien absolu, « toutes les existences essentielles reçoivent-elles quelquefois « quelque changement, si petit qu'il puisse être; ou chacune « d'elles, étant pure et simple, demeure-t-elle ainsi toujours « la même en elle-même, sans jamais recevoir la moindre « altération, ni le moindre changement? — Il faut nécessai- « rement, répondit Cébès, qu'elles demeurent toujours les « mêmes, sans jamais changer. Et que dirons-nous de toutes « les choses qui réfléchissent plus ou moins l'idée de l'égalité « et de la beauté absolues, hommes, chevaux, habits, et tant « d'autres choses semblables? Demeurent-elles toujours les « mêmes, ou, en opposition aux premières, ne demeurent- « elles jamais dans le même état, ni par rapport à elles- « mêmes, ni par rapport aux autres? — Non, répondit Cébès, « elles ne demeurent jamais les mêmes. — Or ce sont des « choses que tu peux voir, toucher, percevoir par quelque « sens : au lieu que les premières, celles qui sont toujours les « mêmes, ne peuvent être saisies que par la pensée; car elles

« sont immatérielles et on ne les voit pas. — Cela est très-« vrai, Socrate, dit Cébès. — Veux-tu donc, continue So-« crate, que nous posions deux sortes de choses? — Je le « veux bien, dit Cébès. — L'une visible et l'autre immaté-« rielle; celle-ci toujours la même, celle-là dans un continuel « changement? — Je le veux bien, dit Cébès [1]. » Si long que soit ce passage, nous avons cru devoir le reproduire préférablement à tout autre du *Phèdre*, de la *République*, du *Théétète*, du *Parménide* et du *Timée*, où se trouve exposée la même doctrine. Ce passage contient, en effet, pour qui l'examine avec attention, toute la théorie de Platon sur les espèces et les genres.

Avant les choses, sont les idées, les existences essentielles, qui, pures, simples, ne reçoivent jamais aucune altération, aucun changement.

Dans les choses sont les copies plus ou moins imparfaites de ces idées, qui, ne demeurant jamais dans le même état, appartiennent à une autre série d'êtres. Ce qui est simple, un, est uniforme, existant par soi-même, αὐτὸ καθ'αὐτὸ, *existens ipsum per ipsum*, pour rappeler les termes de la traduction de Ficin; mais, puisque tout autre est la nature de ce qui est composé, comment, dans le domaine du sensible, ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, l'uniforme en soi pourrait-il se trouver inhérent ou même adhérent au multiforme?

Enfin, après les choses, sont les universaux intellectuels, que la pensée, que la raison est seule capable de concevoir. Et encore, cette raison, considérée comme appartenant à tous les hommes, ne possède-t-elle qu'une notion très-imparfaite de l'universel en soi, car, ainsi que le fait observer J. Pic de la Mirandole, le degré suprême de la perfection comtemplative ne peut être atteint, suivant Platon dans le *Timée*, que par les dieux et par quelques natures privilégiées.

[1] *Œuvres de Platon*, t. I, p. 233 de la trad. de M. V. Cousin.

Que cela soit dit sur la théorie de Platon. Interrogeons maintenant Aristote sur les mêmes problèmes.

Il y a moins d'obscurité dans le langage de ce philosophe. Autant Platon fuit et affecte de mépriser les choses de la nature, autant Aristote s'en rapproche et en recommande l'étude. Quittons donc la région des nuages, la patrie des fantômes, et venons, sous la conduite d'Aristote, observer attentivement le monde des phénomènes.

Nous avons rappelé déjà que le premier maître de l'école péripatéticienne place la philosophie première au sommet de la science. Avant d'être vraiment philosophe, on est logicien, on est physicien : en d'autres termes, avant de connaître, on essaie de connaître, au moyen de l'hypothèse et au moyen de l'expérience : ce sont là les degrés de l'initiation péripatéticienne. Recherchons donc premièrement dans les traités de logique qui portent le nom d'Aristote quelle a été son opinion conjecturale sur la nature des espèces et des genres.

Au début des *Catégories*, Aristote définit la substance, *οὐσία*, non pas ce qu'il y a de plus général, mais ce qu'il y a de plus individuel. On a souvent cité ces premières lignes du chapitre 3 des *Catégories* : « Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατα τε καὶ « πρώτος, καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινος λέγεται, μήτε « ἐν ὑποκειμενῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τίς ἄνθρωπος, καὶ ὁ τις ἵππος, la sub- « stance supérieure, première, proprement dite, est celle qui « ne se dit pas d'un sujet et n'est pas dans un sujet, comme *cet* « homme, *ce* cheval. » Cela est clair. Platon, qui trouve les idées les plus générales dans le trésor de la réminiscence, attribue d'abord l'être, l'être premier, à ces idées, et se demande ensuite comment les essences secondes viennent de celles-là. Aristote procède tout autrement. Les idées les moins générales étant, d'après sa méthode, celles qui se forment les premières dans l'entendement, il doit considérer comme substance première ce qui lui fournit la première no-

tion de l'être, c'est-à-dire le particulier, l'individu. Cet homme est, ce cheval est : voilà une proposition qui lui semble universellement admise. Mais, outre cet homme qui est, et qu'on appelle Socrate, il y a cet autre homme qui est, et qu'on appelle Callias. L'être n'est donc pas absorbé par tel ou par tel individu, puisqu'il se dit de tous les individus qui possèdent l'existence. Ainsi s'expriment quelques commentateurs réalistes, et, confondant l'être et la substance, ils partent de cette confusion pour déclarer qu'Aristote et Platon ne leur paraissent pas très-éloignés de s'entendre. Mais il ne faut pas se fier à l'apparence. En effet, si l'on peut considérer l'être, même de l'avis d'Aristote, comme ce qui se retrouve chez tous les individus, il y a quelque chose d'individuellement personnel à chacun d'eux, c'est d'être celui-ci et non celui-là, et le propre de toute substance est d'être elle-même, de n'être dite d'aucun sujet. La substance n'est donc pas ce que l'on dit être commun à tous, ou, du moins, ce qui se dit des uns et des autres, mais ce qui constitue la personnalité de chacun. Autant de choses qui sont, autant de natures indivisibles, autant de substances distinctes, séparées.

Nous venons de mettre au compte des interprètes réalistes des *Catégories* cette confusion de l'être et de la substance, qui donne, en définitive, le pur spinosisme. N'hésitons pas à déclarer que si le spinosisme est à l'opposé du péripatétisme, Aristote a, toutefois, offert lui-même un spécieux prétexte aux interprétations erronées qui ont été faites de sa doctrine. Ainsi, il vient de dire que la substance est l'individu proprement dit. Or, il place la substance, οὐσια, au nombre des catégories de l'être, et dans sa *Logique* et sa *Métaphysique,* il répète surabondamment qu'aucune des catégories de l'être n'est en soi quelque chose de réel. Donc, peut-on conclure, la substance n'est pas elle-même quelque réalité, ou, si la sub-

stance est réelle, comme toute catégorie est un attribut général de l'être, la substance est toute substance, et ce tout est réel. On aurait bien de la peine à défendre ici le langage d'Aristote. Cependant, il faut l'expliquer. Aristote désigne, en effet, par le même terme ce qui est le plus individuel et ce qui est le plus général. Mais, il faut y prendre garde, ce qui est commun à toute chose, suivant le philosophe, c'est d'être une chose et non pas une autre : en d'autres termes, la substance n'est pas ce qui se communique à tous; mais ce qui est commun à tous, c'est que chacun est une substance. La substance, considérée comme le composé de matière et de forme, est donc véritablement individuelle et réelle; mais, d'autre part, elle est ce qu'il y a de moins individuel, de moins réel en soi, quand on fait emploi de ce mot *substance* pour signifier ce qui se dit de tous, car ce qui se dit de tous n'est pas dans un; il n'y a pas un être qui soit la substance une, la substance universelle. Cette importante distinction avait été faite au treizième siècle; elle été reproduite par Locke [1], et plus récemment encore par M. de Rémusat [2].

Après cette distinction, nous devons en faire une autre. La substance, étant prise pour ce qui se dit de tous, n'est pas, suivant Aristote, une chose réelle, une essence; mais, prise pour ce qui se dit d'un seul, de Socrate, par exemple, est-elle bien alors une chose, une réalité? Il faut n'adopter aucune définition avant d'avoir prévu tout ce qu'on en peut faire sortir : le Docteur Subtil est aux écoutes, avec son cortége d'effrénés logiciens, et, si l'on n'y prend garde, assurément on leur fournira des arguments contre le véritable péripatétisme. Non, jamais il n'est permis de compter la substance au nombre des choses, pas même lorsqu'elle est prise pour ce qui se dit de Socrate. C'est une proposition qui sera défendue

[1] *Essai phil.* liv. III, ch, III. — [2] *Abélard*, t. I, p. 334.

par Guillaume d'Ockam [1], et il importe de bien la comprendre. Le langage ordinaire peut sans doute confondre la chose, l'individu, la substance. Dans la plupart des cas, Aristote se sert indifféremment de ces mots pour désigner Socrate, et nous avons fait, nous ferons comme lui. Cependant il faut considérer, d'une part, que la logique ne reconnaît pas de synonymes; d'autre part, qu'une concession faite imprudemment peut avoir, en logique, les conséquences les plus graves. Ainsi, la substance est, dit-on, le nom de la première catégorie; on démontre ensuite que toute substance est individuelle, et l'on ajoute que l'individu seul est une nature, une réalité. Donc, s'écrient aussitôt les logiciens du parti réaliste, voilà tout au moins une catégorie qui compte au nombre des choses existant hors de l'âme : « individua sunt res « extra animam per Philosophum in *Prædicamentis*, qui dicit « quod est substantia quæ proprie et principaliter est [2]. » Il faut leur répondre qu'Aristote n'a pas commis une semblable étourderie. En effet, à quoi répondent véritablement ces mots *individu, substance?* S'ils désignent une chose, quelle chose désignent-ils? La chose, c'est, à la rigueur des termes, Bucéphale ou Socrate, mais ce n'est pas la substance, l'individu. Ainsi donc, suivant le sens commun et suivant Aristote, la substance, prise comme la manière d'être prédicamentale de toute chose individuelle, n'est pas plus une chose, une réalité, que la substance prise pour ce qu'il y a de plus général, et, en définitive, il revient au même (que l'on nous permette d'employer cette locution scolastique) de prendre la substance de telle ou telle façon, la substance universellement ou individuellement considérée ne pouvant jamais être qu'un pur prédicament, c'est-à-dire un concept. « Individuum, « ex quo componitur prædicamentum, non est res extra

[1] *Quod libeta.* Quintum quodlib., quæst. 23.— [2] *Ibid.*

animam : » c'est la conclusion de Guillaume d'Ockam. Elle est parfaitement légitime. Nous ne voulons pas aborder en ce moment le détail des questions scolastiques; mais nous avons jugé nécessaire de prévenir une objection qui a pu sembler spécieuse, et n'est, au fait, qu'un sophisme. Aristote est rarement obscur; mais, s'il l'est quelquefois, jamais il ne se contredit assez grossièrement pour fournir une majeure à la thèse réaliste.

Ces distinctions établies et motivées, disons, avec les nominalistes, que la forme actuelle de la substance est, de l'avis d'Aristote, ce qui constitue la quiddité de toute chose individuellement déterminée. Mais est-il vrai que les individus possèdent seuls cette quiddité, ce τί ἐστι καὶ τόδε τι qui est l'objet premier de la science? Une espèce, par exemple, est bien celle-ci et non celle-là, et, en outre, par un simple changement qui n'altère pas sa nature, l'espèce peut recevoir les contraires, propriété fondamentale, μάλιστα ἴδιον de la substance. Ainsi, l'humanité semble se distinguer de l'asinité par un *quid*, par un τί qui n'appartient à aucune autre espèce. De plus, l'humanité, l'asinité, sont des espèces différentes ; et, cependant, elles ne sont pas moins et pas autrement espèces l'une que l'autre. Cela est incontestable. Quelques-unes des propriétés de la substance, Aristote le reconnait, conviennent aux espèces, aux genres. Mais toutes ne leur conviennent pas. Ainsi, toute substance première est composée de matière et de forme : l'union d'une matière et d'une forme est ce qui donne une substance. Or, on peut attribuer pour matière à l'espèce la matière des individus qu'elle désigne, et trouver, en outre, dans le genre, sa forme essentielle. Mais que fait-on, lorsqu'on emprunte ainsi la matière aux individus et la forme au genre, pour constituer l'espèce réelle? On prétend se mettre à la place de l'artisan suprême et fabriquer un être. Et n'est-ce pas une œuvre impossible? Assurément, nous conce-

vons bien d'autres unions de la matière et de la forme que celles dont les sens nous signalent la réalité effective : mais il nous est défendu d'affirmer que ces concepts possèdent l'être hors de notre intelligence. Qu'on y songe bien : à tous les degrés de généralisation que l'intelligence humaine est capable d'atteindre, elle semble unir une matière et une forme, car elle individualise quelque chose : mais cela n'est pas une essence, c'est une idée. On peut dire, il est vrai, que cette idée est en acte dans l'intellect, puisqu'au moment où s'accomplit le mélange de telle matière idéale et de telle forme idéale, le composé, qui en est le produit, passe de la puissance à l'acte. Mais on ne peut dire que ce composé, actuel dans l'intellect, soit, par cela même, actuel dans la nature, dans la région des choses nées, créées, vraiment réelles, car toute union réelle de la matière et de la forme donne un corps, un individu corporel. L'espèce, n'étant pas un individu, n'est donc pas une substance proprement dite ; mais, si l'on peut ainsi parler, elle est une substance seconde, δεύτερα οὐσία.

Qu'est-ce que cela, *substance seconde?* Pourquoi le philosophe ne déclare-t-il pas plus simplement que l'espèce, ne réunissant pas toutes les conditions propres à la substance, en est un des modes, et rien de plus?

Il faut ici faire remarquer que les modes ou catégories se disent de la substance, mais ne la désignent pas essentiellement. Ainsi, je demande ce qu'*est* Socrate, et l'on me répond que c'*est* un homme. Evidemment cette réponse m'apprend ce qu'est Socrate en lui-même ; mais si l'on me répond qu'il est blanc (catégorie de qualité), ou qu'il court (catégorie de situation), on me désigne une des manières d'être de Socrate et non pas ce qu'il est nécessairement, ce qu'il ne peut ne pas être ; ce qui lui est, en quelque sorte, extrinsèque, ἀλλότριος, et non pas ce qui lui est naturellement intrinsèque, οἰκείως. Non-seulement l'espèce qualifie la substance, mais elle est la

qualité inhérente à la substance, περὶ οὐσίαν τὸ ποῖον ἀφορίζει, bien qu'elle ne soit pas elle-même, par elle-même, une substance, au vrai sens de ce mot. Elle est donc bien nommée substance seconde : d'une part, parce qu'elle veut être distinguée de ce qui, par l'union réelle de la matière et de la forme, est réellement non substantiel, mais substance; d'autre part, parce qu'il importe de ne pas la confondre avec ces attributs généraux qui tous adviennent au composé lorsqu'il possède déjà l'espèce, et qui tous, ce qui importe le plus, sont manifestement incapables de recevoir les contraires.

Ce langage, qui n'est pas très-clair, a été bien autrement obscurci par les commentateurs. Cependant nous croyons le comprendre. La troisième question de Porphyre est ainsi posée : si l'espèce est réelle, elle est ce qu'elle est hors des individus ou bien au sein des individus compris en elle? Aristote commence par établir que l'espèce n'est pas réelle, et toutefois il argumente pour démontrer que l'espèce est inséparablement unie à la substance réelle, c'est-à-dire à l'individu. Cela signifie tout simplement, comme le fait observer M. de Rémusat, qu'en donnant à certains attributs le nom de substances secondaires, Aristote les considère comme étant de l'être encore, mais de l'être accessoire, lequel, « dès qu'il est conçu hors de la substance, perd la condition de sa réalité [1]. » Telle est, en effet, la doctrine d'Aristote. Il dit bien, il est vrai : « Toute substance paraît désigner une chose, τόδε τι.
« Pour ce qui regarde les substances premières, il est indubi-
« table qu'elles désignent une chose.... Quant aux substances
« secondes, la dénomination qui leur est attribuée semble si-
« gnifier que pareillement elles désignent des choses, des
« choses ainsi nommées, l'*homme*, l'*animal*; cependant ce n'est

[1] *Abélard*, t. I, p. 333.

« là qu'une apparence, et non la vérité, ου μήν γε ἀληθές ; elles « désignent plutôt quelque qualité, ἀλλὰ μᾶλλον ποῖον τι σημαίνει[1]. » Mais cela s'entend de reste. Suivant Aristote, le τόδε τι n'appartient qu'à la substance première : seule elle est en elle-même une chose ; elle est la seule union vraie de la matière et de la forme : l'espèce paraît, il faut le reconnaître, posséder ce τόδε τι, mais elle ne le possède pas ; la vérité est que la substance seconde est inséparable de la substance première, et n'est rien hors d'elle qu'une idée, si d'une idée l'être peut se dire.

Cependant, on peut faire la remarque suivante sur le passage des *Catégories* que nous venons de citer : la qualité est, au dire d'Aristote, un de ces attributs généraux de l'être, un de ces modes qu'il distingue, en des termes non équivoques, des espèces et des genres, lorsqu'il établit qu'aux seuls genres, aux seules espèces, peut être attribué le nom de substances secondes, ταῦτα μόνα τῶν ἄλλων δεύτεραι οὐσίαι λέγονται, et voici que, par une contradiction singulière, il dit que les espèces, les genres, les substances secondes sont, en quelque façon, des qualités. Cette confusion de termes inquiète l'esprit de nouveau, et rend obscur ce que nous nous étions efforcé d'éclaircir. De nouvelles explications sont donc nécessaires. Elles vont être données ; mais que, du moins, de ce qui précède on retienne ceci : considérés, soit comme substances, soit comme qualités, les espèces, les genres, Aristote le déclare expressément, ne sont pas des substances vraies ; la substance vraie, l'être vrai, c'est l'individu. Il est incontestable qu'il y a de l'être au-dessous des espèces et des genres ; mais le τι, le *quid* que ces mots représentent n'est pas un en acte, n'est pas un en nombre : cela n'est donc pas, à proprement parler, une réalité.

[1] *Catégories*, ch. III, n. 16.

Qu'est-ce maintenant que la substance seconde envisagée comme *quelque qualité?* Nous ne pouvons mieux faire, dans cette exposition de la doctrine d'Aristote sur les conditions et les modes de l'être, que de suivre pas à pas un dialecticien aussi délié. Il définit d'abord la substance, le suppôt substantiel, qui est seul l'être proprement dit : puis il s'occupe des genres, des espèces, des collections d'êtres auxquels il donne, par extension, le nom de substances secondes. Mais ce n'est pas tout. Non-seulement on dit de Socrate qu'il est, et qu'il est homme, animal ; on dit encore qu'il est sage, qu'il est à Athènes, qu'il est assis, qu'il est parlant, etc., etc. Ces diverses manières d'être, qu'il faut bien distinguer de l'être premier et des substances secondes, sont ce qu'on appelle les catégories de l'être. Or, il s'agit de faire voir clairement que le genre n'est pas une de ces catégories, que l'animal ne se dit pas catégoriquement de Socrate. C'est un point auquel nous avons déjà touché ; mais, ayant rencontré cette locution ambiguë, ποῖον τι σημαίνει, nous ne saurions établir en quel sens elle doit être entendue, sans insister sur ce que nous avons déjà dit à ce sujet. On a déjà vu qu'Aristote définit les catégories des attributs qui viennent s'ajouter à la substance : il est incontestable que chacune des catégories se dit de la substance première, et qu'aucune substance première ne saurait manquer de qualité, de quantité, ou ne pas être dans un lieu, dans un temps déterminé, etc., etc. Aussi peut-on définir les catégories les manières d'être nécessaires de la substance, ce que tout être ne peut ne pas être [1]. Cependant, ce qui est nécessaire, au point de vue des catégories, ce n'est pas que la substance soit telle, mais qu'elle soit telle ou telle. Considérons la substance sous la troisième catégorie, celle de la qualité. Toute substance est nécessairement *qualis*, qua-

[1] M. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 325.

lifiée ; toute substance a la qualité pour attribut fondamental. Sans doute ; mais les qualificatifs que telle substance est propre à recevoir sont évidemment très-divers. On voit ici l'opposition qui existe entre la manière d'être des substances secondes et des attributs catégoriques. Socrate ne peut pas ne pas être un homme, un animal ; mais Socrate aurait pu ne pas être sage. Si Socrate n'avait pas été sage, mais insensé, et si, par conséquent, il n'avait pas été le Socrate qui nous est familièrement connu, toujours est-il qu'il aurait été l'individu de l'espèce homme et du genre animal, qui, comme fils de Sophronisque, a porté le nom de Socrate. Etant donc admis que l'espèce et le genre répondent à des qualités, il faut dire qu'il y a des qualités inhérentes ou intrinsèques, et des qualités adhérentes ou extrinsèques. Cette distinction explique comment Aristote a pu, sans se contredire véritablement, rejeter toutes les catégories hors des substances secondes, et néanmoins considérer les substances secondes comme des qualités. Il importe de ne pas la négliger ; cependant, comme on le verra, nos docteurs scolastiques ne s'y sont pas longtemps arrêtés : ils ont été plus curieux d'établir entre les catégories elles-mêmes des degrés d'inhérence et d'adhérence.

Ces détails peuvent sembler fastidieux, mais nous ne voulons rien omettre de ce qui peut contribuer à faire comprendre ce qu'on appelle la doctrine aristotélique sur la nature des espèces et des genres. Tout ce qui s'y rapporte sera la matière d'une si longue querelle, que nous ne saurions à l'avance déterminer avec trop de précision, avec trop de rigueur, le sens des mots dont a fait usage celui qui fut, pour le grand nombre des scolastiques, le Maître, le philosophe par excellence. Ce qu'il nous reste à dire encore, pour compléter l'exposition de cette doctrine, doit être déjà prévu.

Puisqu'Aristote a refusé de comprendre les genres et les espèces au nombre des réalités, par ce motif que toute subs-

tance réelle est une en nombre, on soupçonne qu'il n'attribuera pas l'être réel, l'être en soi, à la substance, à la quantité, à la relation, au lieu, au temps, à la situation, à la possession, à l'action et à la passion. Ce sont les noms des dix catégories, ou modes généraux de l'être. Le langage d'Aristote est, sur ce point, très-décisif. Les catégories ne sont pas des êtres; elles sont des modes de l'être, et ces modes doivent être considérés non comme accidentels, mais comme nécessaires. Cela se lit au début des *Catégories*, et, à chaque page de ce traité, cela est sous-entendu.

Mais nous n'avons jusqu'à présent recherché la doctrine d'Aristote que dans ses traités de logique. Or, cette recherche ne peut être suffisante, la logique étant définie une science dont toutes conclusions sont, en ce qui regarde l'être, hypothétiques, conjecturales. C'est la philosophie première qui a pour objet spécial l'étude de l'être. Voyons donc ce que, dans sa philosophie première, ou *Métaphysique*, Aristote infirme ou confirme des propositions ontologiques problématiquement énoncées dans l'*Organon*.

Sur les genres, les espèces, les universaux proprement dits, voici quelques déclarations très-explicites : « L'homme, « le cheval, tous les universaux résident dans les individus : la « substance n'est pas quelque chose d'universel; c'est un en« semble, un composé de telle forme et de telle matière [1]. » — « Rien d'universel n'a une existence isolée des êtres par« ticuliers. Rien de ce qui s'applique à tous les êtres n'est « substance, et il n'y a aucune substance composée de subs« tances [2]. » Ce dernier membre de phrase est une réponse faite par avance à ces interprètes réalistes du treizième siècle, qui ont prétendu constituer la matière une, l'un matériel, avec la matière de tous les individus subsistants. Aristote

[1] *Métaph.*, VII, 10 : trad. de MM. Pierron et Zévort. — [2] *Métaph.*, VII, 16, même traduction.

ayant précédemment établi que la matière, distinguée de telle matière, est un universel [1], ajoute que, comme universel, la matière ne subsiste pas, n'est pas une substance. C'est ce qu'il exprime encore dans les phrases suivantes : « L'indé-« terminé, c'est l'être en puissance et non en acte [2]. — Il est « évident que la définition est l'expression de l'essence et que « l'essence ne se trouve que dans les substances, ou, du moins, « qu'elle se trouve surtout et avant tout, absolument enfin, « dans les substances [3]. » Une essence, c'est Socrate, c'est Callias; une substance, c'est encore Callias et Socrate : d'où il suit qu'il n'y a pas d'autres essences que les substances, pas d'autres substances que les essences. Voilà donc le dernier mot d'Aristote sur cette question de la nature des genres et des espèces : ils sont, mais non pas à titre d'essences ou de substances; ils sont, et ils sont substantiellement, mais comme inhérents à toute substance, à toute essence déterminée. C'est ce que Salabert exprimera plus tard en des termes assez convenables, au nom des sincères interprètes de la *Métaphysique* : « Nous reconnaissons, dira-t-il, avec les nominalistes « et le sens commun, que les actes de notre intelligence dé-« signent extrinsèquement les objets; aussi dit-on que ces « objets sont connus, conçus, perçus. Mais nous refusons obs-« tinément d'admettre que la dénomination qui convient à « nos concepts, soit à cause de leur perfection, soit à cause « de leur imperfection, puisse être à bon droit attribuée aux « objets, surtout lorsqu'il s'agit d'objets qui ont en eux-« mêmes quelque chose de diamétralement opposé à notre « connaissance. Ainsi, les choses qui sont en nombre et qui « subsistent séparées les unes des autres, ne peuvent être dites « une chose, *unum quid*, si l'on parle avec la rigueur, avec la « précision du langage scientifique. Ce qui est en soi divisé

[1] *Métaph.*, VII, 4. — [2] *Métaph.*, IV, 4, trad. de MM. Pierron et Zévort. — [3] *Métaph.*, VIII, 4, même trad.

« n'est et ne peut être dit indivis que par catachrèse, *per* « κατάχρησιν, figure dont les philosophes scrupuleux et rigides « ne doivent pas faire usage [1]. »

Citons maintenant quelques phrases de la *Métaphysique*, relatives aux modes prédicamentaux. Quelquefois Aristote les nomme des êtres, mais il ne permet pas qu'on les confonde avec les êtres véritables : « C'est, dit-il, par leur rapport à « la substance, que les autres êtres sont des êtres : ainsi, la « quantité, la qualité et les attributs analogues [2]. » Le passage suivant est encore plus précis : « Aucun de ces modes (les « modes catégoriques) n'a par lui-même une existence propre; « aucun ne peut être séparé de la substance... Ces choses ne « semblent si fort marquées du caractère de l'être, que parce « qu'il y a dans chacune d'elles un être, un sujet déterminé; et « ce sujet, c'est la substance, c'est l'être particulier qui appa- « raît sous les divers attributs... Il est évident que l'existence « de chacun de ces modes dépend de l'existence même de la « substance. D'après cela, la substance sera l'être premier, « non point tel ou tel mode de l'être, mais l'être pris dans son « sens absolu [3] » Et ailleurs : « Il est évident que rien de ce « qui se trouve universellement dans les êtres n'est une subs- « tance, et qu'aucun des attributs généraux ne marque l'exis- « tence, mais qu'ils désignent le mode de l'existence [4]. »

On connaît maintenant la doctrine d'Aristote sur les universaux. Si nous n'avions qu'à dire en quoi cette doctrine diffère de celle de Platon, nous ne voudrions rien ajouter à l'analyse sommaire que nous avons présentée : nous croyons, en effet, avoir signalé suffisamment ce que les deux systèmes offrent de contradictoire. Mais n'oublions pas que nous devons préparer l'esprit du lecteur à l'intelligence de très-subtils

[1] Salabertus, *Philos. nominalium vindicata*, p. 118. — [2] *Métaph.*, IX, 1; trad. de MM. Pierron et Zévort. — [3] *Métaph.*, VII, 1; même trad. — [4] *Métaph.*, VII, 13; même trad.

commentaires. Des explications, ailleurs superflues, sont donc ici réclamées par la nature même du sujet.

Ces explications seront brèves : aborder le détail des questions, ce serait méconnaître le véritable caractère de la philosophie grecque, disciplinée par l'austère génie de Socrate. Ce qui importe, c'est de déterminer avec quelque rigueur où commence, où finit le péripatétisme. Il est clair que la définition de l'individuel, de l'atôme, est fournie par un principe général. On ne saurait définir Cicéron sans dire qu'il est homme ; et dire de Cicéron qu'il est homme, c'est particulariser en Cicéron l'universel *humanité*. Mais qu'est-ce que cet universel, qu'est-ce que ce principe général qui donne le nom et la définition de l'individuel ? On ne le voit pas, au sein de l'objectif, doué de matière et de forme ; ce n'est pas un phénomène. Il est toutefois, suivant Platon ; il est en lui-même, non pas, il est vrai, dans ce monde, mais dans un autre. Les Grecs se servaient du mot θέσις et les Latins du mot *positio*, qui n'ont pas d'analogue en français, pour exprimer cette affirmation (nous sentons combien ce terme manque d'exactitude et d'énergie) d'un principe hors de ses conséquences. Platon établit donc, *ponit*, l'universel en soi, *secundum se*, dans une région supersensible, et professe que, de cette région supérieure, antérieure à la nature phénoménale, les principes communiquent aux choses la manière d'être qui les détermine. Dans ce système, tout concept général de l'intelligence humaine correspond à un *quid*, à un τί, qui, pour n'être pas susceptible d'analyse, comme peut l'être un corps sensible, est néanmoins, hors des choses particulières, une essence vraie. Cette adéquation, cette concordance est la thèse de l'idéalisme platonicien. Aristote reconnaît, avec Platon, que le particulier ne peut être nommé, défini, qu'au moyen de l'universel : « Une chose, dit-il, est prouvée par les « faits, c'est que, sans l'universel, il n'est pas possible d'arriver

« jusqu'à la science [1]. » Mais quand il cherche hors des choses cet universel qui est le fondement de toute définition, il ne le trouve pas ailleurs que dans l'intellect. Ainsi, bien qu'Aristote et Platon soient loin de s'accorder lorsqu'ils veulent exprimer qu'elle est, au sein des choses, ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, la manière d'être de l'universel, ce n'est pas cependant sur ce point qu'est leur principale controverse ; c'est lorsqu'il s'agit d'établir, de poser l'universel hors des choses, χωριστά, qu'ils se querellent avec le plus de vivacité. Χωριστα, *hors des choses*, cela ne peut s'entendre, au rapport d'Aristote, que de l'intelligence humaine, qui possède les notions générales et qui définit les choses suivant ces notions. Mais, ajoute Platon, cette intelligence n'est qu'un miroir dans lequel se reproduisent très-imparfaitement les rayons de l'éternelle lumière, c'est-à-dire de l'intelligence supérieure : le τόπος, le lieu véritable de l'universel conceptuel, peut donc être l'entendement humain, mais le lieu véritable de l'universel réel est l'entendement divin, ou quelque monde dans lequel le souverain démiurge a voulu réaliser ses propres idées avant de créer nos régions sublunaires. En résumé, l'universel en soi d'Aristote est subjectif ; celui de Platon est objectif.

Mais n'omettons pas de faire remarquer ici qu'il y a la matière de deux systèmes divers, dans la thèse de la subjectivité de l'universel. En effet, on peut dire que les notions générales, espèces, genres, et les universaux catégoriques n'ont aucun fondement dans la nature des choses ; que l'humanité, par exemple, est, ainsi que la sagesse, ainsi que la beauté, une fiction arbitraire de l'intelligence, à laquelle ne répond rien d'objectif. Tel fut, dit-on, le sentiment de Stilpon, des Mégariens, d'un grand nombre des stoïciens, et Locke nous semble l'avoir partagé [2]. Mais tout autre est l'opinion

[1] *Métaph.* XIII, 9. — [2] *Essai*, liv. III, ch. III.

d'Aristote. Un critique très-recommandable du seizième siècle, Charpentier, prit un jour l'engagement de démontrer que nulle part, dans les écrits d'Aristote, les universaux ne sont absolument réduits à de purs concepts [1], et nous ne savons pas trop ce qu'aujourd'hui même on pourrait alléguer pour réfuter sur ce point le docte et intelligent adversaire de Ramus. Comme étant en soi quelque chose d'un, d'indivisible, l'humanité n'est, de l'avis d'Aristote, qu'une conception, qu'une pensée, et il déclare en ce sens que, dans l'ordre des choses, rien n'existe universellement. Mais qu'il s'agisse de rechercher si la notion de l'universel est légitime, si Socrate, si Callias sont véritablement, effectivement hommes, ou s'ils ne possèdent d'humanité que ce qu'il plaît à l'intelligence de leur en attribuer, alors on voit le maître de l'école péripatéticienne protester avec énergie, au nom des sens, au nom de l'entendement, contre la négation mégarienne, négation subversive de toute certitude. Aristote va le répétant sans cesse. C'est l'universel humanité qui n'est pas ailleurs que dans l'intelligence ; mais *ce d'humanité*, *illud hominis*, comme dit Abélard, que l'intelligence humaine distingue en Socrate, en Callias, loin d'être un pur mot, une pure idée, est vraiment en acte, en nature, la forme substantielle de ces deux substances et de toutes les autres de la même espèce. Bien que cela nous parût résulter clairement de ce qui a été dit ci-dessus, nous devions bien établir en quoi la doctrine d'Aristote diffère non-seulement du réalisme platonicien, mais encore du nominalisme mégarien. Quand nous accorderons la parole aux docteurs du moyen-âge, l'opportunité de ces distinctions rigoureuses sera dès l'abord appréciée.

Dans un traité fort ancien, dont Salabert a publié quelques pages à la fin de son *Nominalisme vengé*, nous trouvons ces

[1] *Platonis cum Aristotele in univ. phil. comparatio*, pars I, p. 206 et seq.

mots sur les deux grandes écoles du moyen-âge : « Illi doctores « *Nominales* dicti sunt qui non multiplicant res principales « significatas per terminos secundum multitudinem termino- « rum ; *Reales* qui, contra, res multiplicandas esse contendunt « secundum multitudinem terminorum. Verbi gratia, Nomina- « les dicunt quod deitas et sapientia sunt res una et eadem om- « nino, quia omne quod est in Deo Deus est ; Reales autem « dicunt quod sapientia divina distinguatur a deitate. » En d'autres termes, les docteurs nominalistes sont ceux qui n'a- joutent pas au nombre des êtres, au nombre des substances déterminées ; les réalistes sont ceux auxquels il plaît de créer autant d'entités qu'ils conçoivent de formes abstraites. Cette définition n'est pas complète, mais elle est assurément fort ingénieuse, et nous l'acceptons ici. Or, c'est aller, disons-nous, au-delà d'Aristote, que de poser quelque universel en soi par delà ces idées universelles que la raison voit en elle-même. Nous appellerons donc nominalistes les docteurs scolastiques qui ont respecté cette limite de la raison, et réalistes ceux qui l'ont franchie. Si toutefois, pour être compté parmi les réalistes, il faut dire que l'universel isolé, séparé des choses sensibles et de l'intellect humain, est une chose, *res*, un objet *réel*, au vrai sens de ce mot, il s'en trouvera peu qui soient de cette opinion. Nous savons qu'au nombre des platonisants, il y en a qui ont accepté comme des réalités, douées de matière et de forme, ces essences universelles dont ils prétendaient définir la nature mystérieuse ; mais nous savons aussi que tel n'a pas été le système adopté par la plupart d'entre eux. Nous ne négligerons pas de faire cette distinction entre les uns et les autres, et néanmoins nous les regarderons comme appartenant à la même école. En effet, soit que l'on établisse les universaux au sein de l'intelligence divine, soit qu'on les définisse des natures subsistant hors de cette intelligence comme des émanations multiples de l'un, ou, pour parler le

langage de Duns Scot, comme des actes entitatifs de première création, on procède dans les deux cas suivant la même méthode, on s'élève au-dessus du relatif pour actualiser la notion de l'absolu. Or, c'est là sortir de la voie péripatéticienne. Ah! sans doute, il est difficile de résister au penchant qui nous pousse à réaliser des abstractions! La raison n'avoue pas volontiers qu'elle ignore la nature des causes et qu'elle porte le joug d'une loi dont elle ne comprend que la nécessité. Mais nous ne voulons pas en ce moment aborder l'examen de l'une et de l'autre thèse. Qu'il nous suffise de marquer les frontières des deux écoles.

On entendra plus d'un nominaliste protester vivement contre cette doctrine des noms dont Roscelin passe pour être l'inventeur : de même, on verra plus d'un réaliste attribuer à Platon, pour la combattre, l'hypothèse des idées séparées de l'intelligence divine et de la nature. Mais on ne se laissera pas abuser par ces dehors de la controverse, et pour savoir d'eux à quelle secte ils appartiennent, aux uns et aux autres on adressera la question suivante : L'universel en soi, séparé des choses, se trouve-t-il ailleurs que dans l'intellect humain? — S'ils répondent négativement, on les classera parmi les nominalistes, sans négliger les distinctions qu'ils ne manqueront pas d'établir entre les mots, les voix et les idées nécessaires que la raison possède par elle-même ou qu'elle doit à l'expérience. S'ils répondent affirmativement, on les comptera parmi les réalistes, en prenant acte de leurs réserves et de leurs protestations, mais sans admettre toutefois qu'on puisse être encore disciple fidèle d'Aristote, quand on a franchi le vaste abîme qui sépare le conceptualisme péripatéticien de l'idéalisme platonicien.

Faisons remarquer, pour conclure, que cette question est complexe. En effet, parmi les docteurs de la secte réaliste, il s'en trouve un certain nombre qui ont négligé la considéra-

tion de l'universel suprême ou divin, pour ne s'occuper que de définir ce qu'ils appellent l'essence indivise des choses, la substance une ou commune, créée pour servir de sujet aux objets individuels. Nous l'avons dit, Aristote proteste avec énergie contre cette hypothèse, hautement acceptée par Platon. Au sens de Platon, la substance est τὸ καθ'ὅλȣ : au sens d'Aristote elle est τὰ καθ'ἕκαςα. Si donc on répond à la question posée par la simple affirmation de l'unité de substance, on est jugé par cette réponse; elle est platonicienne, elle est réaliste. Au témoignage d'Aristote et des nominalistes, affirmer la présence d'une substance ou d'une matière universelle au sein des choses, c'est encore réaliser un abstrait hors de la vérité vraie, hors de la substance vraie; l'individuel, ce qui est un en nombre, τὰ καθ' ἕκαςα, étant défini la substance même, qui n'est dite d'aucun sujet, qui ne se trouve dans aucun sujet, qui est le sujet de tous les attributs.

Nous terminons ces prolégomènes. Nous pourrions sans doute indiquer déjà toutes les nuances d'opinions et classer toutes les thèses. Mais cette classification aurait besoin d'être motivée, et, pour donner ces motifs, il faudrait aborder les détails, rendre compte des distinctions les plus subtiles et traduire en paraphrases presque tous les termes d'un idiôme fort obscur. Or, nous n'en sommes pas encore là.

CHAPITRE IV.

Interprètes anciens de Platon et d'Aristote.

Avant d'introduire dans les écoles du moyen-âge le problème de la nature des genres et des espèces, et d'exposer les phases du nouveau débat auquel il a donné lieu, nous devions rappeler en quels termes Platon et Aristote s'étaient contredits à l'occasion de ce problème. Mais le moyen-âge n'a connu ces termes que traduits et interprétés par des glossateurs plus ou moins éclairés. Il nous importe donc de rechercher comment Aristote et Platon avaient été compris par ceux de leurs interprètes dont les écrits vinrent entre les mains des docteurs scolastiques.

On doit, nous l'avons dit, partager en deux grandes périodes l'histoire de la philosophie scolastique. Dans la première on fit usage, pour l'enseignement, de ce qu'on avait pu retrouver des anciennes traductions, des anciens commentaires; dans la seconde, on eut le texte de la plupart des traités d'Aristote traduit en latin, soit sur la version arabe, soit sur le grec, et les volumineuses scholies d'Averrhoës, d'Avicenne, d'Al-Gazel, etc., etc., qui firent connaître, outre la doctrine d'Aristote, quelque peu celle de Platon et des Alexandrins. Nous nous réservons d'exposer dans un chapitre spécial quels furent les travaux des Arabes sur la philosophie grecque : il nous suffit, en ce moment, d'apprécier l'influence exercée sur la direction des esprits, durant la première période de la scolastique, par les anciens interprètes, latins ou grecs, dont les ouvrages avaient été conservés en Occident.

Mais d'abord nous devons répondre à ces questions : est-il bien prouvé que les premiers docteurs du moyen-âge n'aient possédé ni le texte original, ni quelque traduction latine des œuvres complètes de Platon et d'Aristote? En connurent-ils, du moins, quelques fragments, et lesquels? Une nouvelle enquête faite avec soin dans les catalogues publiés par les anciens bibliographes, et dans les fonds divers de la Bibliothèque Nationale, n'a pu nous conduire qu'à reconnaître l'exactitude des renseignements déjà produits par M. Jourdain [1], vérifiés et confirmés par M. Cousin [2].

S'il fallait s'en rapporter au témoignage de Valère André, on aurait autrefois signalé, dans plusieurs bibliothèques de la Hollande et de la Frise, un commentaire de Mannon, l'un des maîtres de l'école du Palais, sur les *Loix* et la *République* de Platon. « On peut néanmoins douter de ce fait, » suivant les scrupuleux auteurs de l'*Histoire Littéraire de la France* [3]. Il nous est donc permis de tenir pour très-suspecte l'assertion de Valère André. Si, d'ailleurs, Mannon avait commenté les *Loix* et la *République*, ces Traités auraient été connus de Jean Scot Erigène, son contemporain, son collègue, son ami, sectateur déclaré de l'école platonicienne. Et si Jean Scot les avait connus, il n'aurait pas assurément manqué d'en citer quelques passages dans son traité *De la Division des natures*. Nous trouvons, dans ce traité, six renvois aux œuvres de Platon [4] : tous ces renvois sont exacts, précis ; Jean Scot n'allègue jamais l'autorité de celui qu'il proclame son maître sans indiquer où se trouve, dans les œuvres de ce philosophe, la phrase qu'il juge à propos de reproduire, et c'est toujours le *Timée* qu'il cite : il n'y a pas dans les

[1] *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote.* — [2] *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard.* — [3] Tome V, p. 658. — [4] *De divisione naturæ*, lib. I, c. XXXIII ; lib II, c. XXIX ; lib. III, c. XXVII, XXXIX, XL ; lib. IV, c. VI.

divers écrits de Jean Scot, nous pouvons l'affirmer, un seul emprunt fait à Platon qui ne soit une phrase du *Timée*, ou bien une allusion à quelques endroits de ce dialogue.

Voilà donc un fait avéré : dès le neuvième siècle, les régents de la grande école, de l'école impériale, avaient le *Timée*. Jean Scot savait le grec : doit-on supposer qu'il possédait le texte grec de ce dialogue ? Cette hypothèse serait aventureuse : il faut plutôt croire qu'il le connaissait par la version de Chalcidius. Cependant M. Cousin a retrouvé, dans un manuscrit du douzième siècle, une glose anonyme sur le *Timée*, dont l'auteur paraît avoir eu sous les yeux, outre le commentaire de Chalcidius, le texte grec du dialogue de Platon [1] ; et, quel que soit l'auteur de cette glose, on sait d'ailleurs qu'au douzième siècle, Honoré d'Autun et Guill. de Conches ont commenté le *Timée*. Nous devons encore à M. Cousin la découverte d'une traduction manuscrite du *Phédon*, qui paraît être du treizième siècle [2] : cependant rien n'autorise à penser que, dès l'ouverture des écoles, quelques-uns des érudits de ce temps aient eu le *Phédon* entre les mains. Ils n'ignoraient pas sans doute que Platon avait laissé d'autres ouvrages non moins fameux que le *Timée*, non moins dignes de son divin génie : Cicéron, Macrobe, Apulée, saint Augustin, leur indiquaient quelques-uns de ces traités ; mais on ne les trouvait alors dans aucune bibliothèque.

Qu'avait-on d'Aristote ? Un poëme fort ancien, inséré dans les œuvres d'Alcuin, contient de très-curieux renseignements sur les richesses littéraires de l'école d'York. Or, au nombre

[1] *Ouvrages inédits d'Abélard.* Appendice, p. 646 de l'éd. in-4°. — Biblioth. nationale, fonds de Saint-Germain lat., n° 1095. — [2] *Fragments*, t. III (phil. scolast.), p. 406. — Bibliothèque nationale, fonds de la Sorbonne, n° 1771 (olim 1447).

des manuscrits désignés comme appartenant à la bibliothèque de cette école, nous voyons :

> **Quæ Victorinus scripsere, Boetius, atque**
> **Historici veteres, Pompeïus, Plinius, ipse**
> **Acer Aristoteles...** [1]

Quoi donc? Outre la glose de Victorinus sur l'*Isagoge* de Porphyre, outre le commentaire de Boëce sur le même ouvrage, sur les *Catégories* et sur l'*Interprétation*, l'école de la ville d'York possédait-elle encore un recueil complet des ouvrages d'Aristote? On peut ainsi comprendre les vers que nous venons de reproduire. Mais il faut leur donner un autre sens, car, au témoignage de M. Jourdain, les premiers scolastiques n'ont pu connaître d'Aristote que les parties de l'*Organon* traduites par Boëce. Quand donc le poète distingue ici les œuvres de Boëce et celles d'Aristote, il veut dire sans doute qu'outre tels ou tels fragments de l'œuvre aristotélique, traduits et commentés par Boëce, on montrait encore, sur les rayons de la bibliothèque d'York, divers écrits de Boëce qui jouissaient alors d'une grande renommée, ses traités *De la Trinité*, *de la Consolation*, etc., etc. Si même, comme on le suppose, ces vers sont d'Alcuin, il est possible qu'en parlant des ouvrages d'Aristote conservés à la bibliothèque d'York, il ait voulu simplement désigner l'abrégé des *Catégories (Categoriæ Decem)*, si mal placé, comme nous le dirons, dans le recueil des OEuvres de saint Augustin. Nous prouverons, en effet, qu'Alcuin n'a jamais connu ni le texte grec des *Catégories*, ni même la traduction de Boëce. Veut-on enfin supposer que divers livres du fonds aristotélique, autres que l'*Isagoge* de Porphyre, les versions de Boëce, et l'abrégé des *Catégories*, ont pu se trouver, au huitième siècle, dans la bibliothèque collégiale de la ville d'York, et néanmoins de-

[1] *De Pontificibus Ebor. eccl.* in t. II, oper. Alcuini, edit. anni 1777.

meurer inconnus jusqu'au treizième aux docteurs de l'école de Paris ? Cette opinion nous semblerait encore mal fondée. En effet, nous lisons dans la vie d'Alcuin que, par les ordres de Charlemagne, il envoya quelques-uns de ses disciples en Angleterre, et notamment dans la ville d'York, chercher ou copier les manuscrits qui manquaient à l'école du Palais, « *qui excipiant inde necessaria quæque*, *et revehant in Franiam flores Britanniæ* [1]. » Or, il est évident que ceux-ci n'eussent pas oublié de comprendre les Œuvres d'Aristote dans le nombre des livres nécessaires à l'enseignement de la jeunesse des Gaules, si la bibliothèque d'York les eut possédées.

Il ne faut pas s'arrêter à ce que Valère André nous dit encore des versions de l'*Ethique à Nicomaque* et du livre *Du ciel et du monde*, attribuées à Mannon [2]. Ce bibliographe a commis évidemment une erreur en portant au compte de Mannon des traductions plus récentes. Tennemann se trompe plus grossièrement encore lorsqu'il dit que le texte grec de l'*Organon* fut envoyé de Constantinople à Charlemagne [3]. Nous ne savons pas même où Tennemann a trouvé cette anecdote fabuleuse, à moins toutefois que sa mémoire, chargée de tant de faits, n'ait confondu Charlemagne avec Louis-le-Débonnaire, et l'*Organon* avec le Traité *Des noms divins* du Pseudo-Denys. Mais tant de suppositions erronées ayant été produites à ce sujet, on nous demande moins sans doute la critique de ces hypothèses diverses, que des conclusions précises et suffisamment motivées. Or, il nous semble qu'il importe de répondre séparément à ces deux questions : Qu'avait-on, au huitième siècle, des œuvres d'Aristote ? Qu'en avait-on à la fin du douzième siècle, avant que les versions

[1] *De vita Alcuini*, *Comment.* Operibus præfixa in edit. anni 1777. — [2] *Hist. littér. de la France*, t. V, p. 658. — [3] *Manuel de l'Hist. de la phil.*, t. 1, p. 355.

et les gloses arabes fussent introduites dans l'école de Paris ?

A la première de ces deux questions, voici notre réponse. M. Barthélemy-Saint-Hilaire suppose qu'Alcuin avait traduit les *Catégories*, et qu'il avait dédié sa traduction à Charlemagne, avec une pièce de dix vers latins dans laquelle il l'attribuait à saint Augustin [1]. Ces dix vers ont été lus, en effet, par les éditeurs d'Alcuin et de saint Augustin, dans un manuscrit de Saint-Germain [2] dont nous aurons occasion de parler plus d'une fois dans ce Mémoire, et ils précèdent une analyse des *Catégories*, dont le titre est ainsi conçu : *Categoriæ Aristotelis ab Augustino de græco in latinum mutatæ.* Mais ce titre contient plus d'une erreur. Le Traité des *Dix Catégories*, attribué faussement à saint Augustin, est un abrégé et non pas une version, et c'est à cet abrégé que les vers d'Alcuin servent d'introduction dans le manuscrit du dixième siècle que nous avons sous les yeux. Or, ces mots du titre *de græco in latinum mutatæ*, et ces vers qui viennent à la suite,

Hunc Augustino placuit *transferre* magistro
De veterum gazis Græcorum, *clave latina*,

nous enseignent qu'Alcuin ne connaissait ni le texte grec des *Catégories*, ni même la version de Boëce, puisqu'il pouvait prendre pour une traduction un *compendium* très-sommaire. L'assertion de M. Barthelémy-Saint-Hilaire n'est donc pas exacte. Elle l'est d'autant moins, que l'erreur d'Alcuin au sujet des *Catégories* nous paraît avoir été celle de tous les docteurs de son temps. Un manuscrit du dixième siècle, qui se trouve à la Bibliothèque Nationale, sous le n° 6288 (ancien fonds), contient l'*Isagoge* de Porphyre, le commentaire de

[1] *De la logique d'Aristote*, t. II, p. 176. — [2] Biblioth. Nat.; Mss. de Saint-Germain, n° 1108.

Boëce sur l'*Hermencia*, ses traités sur le syllogisme hypothétique, la division, les topiques, etc., etc.; mais les *Catégories* ne sont encore représentées dans le recueil que par l'abrégé de saint Augustin donné pour une version littérale, *Aristotelis Categoriæ ab Augustino translatæ*. Enfin, il existe à la Bibliothèque Nationale (ancien fonds), onze copies de la traduction des *Catégories* d'Aristote par Boëce, et la plus ancienne de ces copies se lit dans un manuscrit du douzième siècle [1], tandis que, dans plusieurs volumes du neuvième et du dixième siècles, se rencontrent et l'*Isagoge* de Porphyre, et l'*Interprétation*, et la plupart des traités de dialectique composés par Boëce. Notre opinion, établie sur la concordance de ces faits et d'autres encore sur lesquels il serait trop long d'insister, est que les contemporains d'Alcuin ne possédèrent de l'*Organon* que deux parties : l'*Introduction* de Porphyre et l'*Interprétation* d'Aristote.

Voici maintenant et en peu de mots comment la seconde question a été résolue : il est incontestable qu'au douzième siècle la version des *Catégories* par Boëce avait remplacé dans les écoles le traité des *Dix Catégories*, attribué contre toute vraisemblance à saint Augustin ; mais alors même on n'avait ni les *Topiques*, ni les *Analytiques*, ni les *Arguments sophistiques*. Une phrase d'Abélard, citée par M. Cousin [2], est conçue dans ces termes : « Aristotelis duos tantum, *Prædicamentorum* scilicet et *Peri Ermenias* libros, usus adhuc Latinorum cognovit. » Cette déclaration est formelle ; elle est d'ailleurs confirmée par les doctes recherches de MM. Jourdain et Cousin.

De Platon, le *Timée* et le *Phédon ;* d'Aristote, les *Catégories* et l'*Interprétation*, voilà tout ce que les docteurs scolastiques avaient encore découvert des précieuses reliques de l'ancienne

[1] Biblioth. Nat.; n° 6398. — [2] *Introduct. aux ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 53.

philosophie grecque, à l'époque où quelques lettrés juifs donnèrent en latin les œuvres à peu près complètes d'Aristote, commentées par Avicenne et par Averrhoës. Recherchons maintenant ce qui leur avait été transmis des traditions de l'une et de l'autre école par les interprètes grecs ou latins.

Nous parlerons d'abord d'Apulée de Madaure, dont les premiers scolastiques ont connu le traité qui porte le titre de Περὶ Ερμηνειας, *sive de Syllogismo Categorico.* Ce traité se trouve, en effet, dans un manuscrit du neuvième ou du dixième siècle dont nous avons déjà parlé [1]. Le dixième siècle possédait encore cet autre fragment d'Apulée qui a pour objet, ou plutôt pour titre : *De la philosophie naturelle.* Nous le rencontrons, en effet, dans un manuscrit de ce temps, venu de la bibliothèque du P. Petau dans la Bibliothèque Nationale, et inscrit sous le n° 6638 de l'ancien fonds. Tous les ouvrages philosophiques d'Apulée étant d'ailleurs réunis dans un manuscrit du douzième siècle, qui porte le n° 6634, il est certain qu'ils étaient tous à la disposition de nos premiers docteurs scolastiques. On sait qu'Apulée de Madaure fait profession d'appartenir à l'école platonicienne. C'est avec plus ou moins de succès qu'il a combattu les péripatéticiens de son temps ; mais nous n'apprenons pas qu'il ait joui d'une très-grande faveur dans le moyen-âge. Dans ses traités, qui sont à la fois élémentaires et subtils, il n'a pas abordé les questions qui eurent le plus d'attraits pour les maîtres de l'école de Paris.

C'est, nous l'avons déjà dit, la lecture du commentaire de Chalcidius sur le *Timée* qui remit en honneur, au moyen-âge, la doctrine de l'ancienne Académie. Chalcidius doit-il être compté parmi les philosophes platoniciens qui adoptèrent le christianisme en faisant leurs réserves, et préten-

[1] Saint-Germain, n° 1108.

dirent ensuite concilier Platon et les textes sacrés avec cette liberté d'interprétation contre laquelle les Pères latins protestèrent avec tant d'énergie? C'est une question que Gérard Vossius, Huet, Fabricius, l'abbé Gouget, et plusieurs autres érudits ont contradictoirement résolue. Il faut lire dans Brucker l'exposé de leurs opinions diverses, et les conclusions de ce scrupuleux investigateur des archives philosophiques [1]. Mais que Chalcidius ait été chrétien, et qu'il ait même, comme on l'assure, exercé la charge d'archidiacre dans l'église de Carthage, assurément il n'était pas orthodoxe. Il enseignait au nom de Platon que ce monde visible est l'image d'un autre monde ; que les idées sont le fondement des phénomènes, et que les phénomènes passent tandis que les idées sont éternelles ; que la substance est ce qu'il y a de plus général, non pas seulement en puissance, mais en acte ; que la recherche de l'un, de l'immuable, est le premier objet de la philosophie, et que le reste importe peu : en outre, il n'admettait en Dieu qu'une distinction d'énergies; il niait la ruine future du monde ; il attribuait au soleil, à la lune, aux étoiles, une sorte de nature divine, et considérait enfin les bons et les mauvais démons comme les guides rivaux de la conscience humaine. Ces assertions philosophiques ou théologiques, énoncées déjà pour la plupart dans le *Timée*, furent presque toutes acceptées avec enthousiasme par ceux des réalistes du moyen-âge qui ne se laissèrent pas éclairer, ou, si l'on veut, intimider par la critique péripatéticienne. Chalcidius passe pour avoir été leur maître, et c'est à bon droit. Quelques historiens de la philosophie, refusant d'attribuer aux idées de Platon une essence distincte non-seulement de l'essence des choses, mais encore de l'essence même de Dieu, se sont demandés comment, avant le treizième siècle, c'est-à-

[1] *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 472.

dire avant l'introduction de la *Métaphysique* d'Aristote au sein des écoles, nos docteurs scolastiques avaient tous pu se trouver d'accord pour imputer à Platon cette hypothèse aujourd'hui si décriée. A cette question nous pouvons répondre que la thèse des idées séparées leur était recommandée par plusieurs passages du commentaire de Chalcidius. Nous ne citerons que celui-ci : « Quod igitur *faciens* diximus, Deus est ; « quod vero est *patiens*, Sylva corporea; sed quia id quod facit « aliquid ad exemplum aliquod respiciens operatur, tertiæ « quoque originis intellecta est necessitas. Sunt igitur initia « Deus et Sylva et Exemplum [1]. » Les mots *initium*, *origo* correspondent à celui de principe. Ainsi les trois principes des choses sont, au dire du platonicien Chalcidius, Dieu, la Matière et l'Idée ; l'idée est, ainsi que la matière, cause partielle dans l'acte de la création. Ajoutons que, dans tout le cours de son commentaire, Chalcidius définit l'idée une substance incorporelle. Nous aurons occasion de faire plus d'un rapprochement entre les thèses de ce commentaire et celles des premiers cahiers de l'école réaliste, et nous ne manquerons pas d'exprimer notre avis sur la part de responsabilité qu'il faut attribuer à l'interprète du *Timée* dans les excès condamnables de Jean Scot Erigène, de Gerbert, de Bernard de Chartres, et de quelques autres docteurs. C'est, d'ailleurs, un fait reconnu.

Il faudra toujours distinguer la doctrine sincère de Platon et les traditions platoniciennes. Celles-ci furent transmises à nos premiers scolastiques par des Alexandrins réputés orthodoxes, et ils les reçurent d'eux sans aucune défiance. Ainsi, la plupart des fantaisies enthousiastes de Proclus furent introduites et accréditées dans l'école sous le nom vénéré de saint Denys l'Aréopagite. Nous devons dire quelques mots des

[1] Chalcidii *Timæus*, p. 408 de l'édit. de 1617, in-4°.

écrits qui portent ce nom. Il n'y a pas lieu de rechercher les anciens manuscrits où ils se trouvent; il nous suffit de savoir que Michel-le-Bègue, empereur d'Orient, en transmit le texte original à Louis-le-Débonnaire, et qu'ils furent traduits en latin, sur ce texte, par Jean Scot Erigène. Quel en est le véritable auteur? C'est ce qu'on ignore. Bellarmin, Halloix, et quelques nouveaux critiques, ont prétendu que ces livres avaient été légitimement attribués à saint Denys l'Aréopagite; la thèse opposée a été soutenue avec plus de succès par Fabricius, Oudin, Ellies du Pin, Dom Rivet et M. Baugmarten-Crusius. C'est au commencement du sixième siècle que, pour la première fois, l'Eglise entendit parler des ouvrages laissés par saint Denys l'Aréopagite, et, dès ce temps, Hypathius en contesta l'authenticité [1]. Mais laissons de côté cette controverse. On ne peut hésiter un seul instant à reconnaître que les célèbres traités *Des Noms Divins* et *De la Hiérarchie Céleste* ont été composés sous l'inspiration de la gnose alexandrine : on y retrouve non-seulement les opinions de Proclus, mais encore sa méthode et sa langue. Or, qu'enseignaient-ils à nos premiers docteurs au sujet des idées? Saint Thomas nous l'apprend; ils leur enseignaient que, suivant Platon, les idées ou formes sont par elles-mêmes, hors des choses et, en quelque façon, hors de l'intelligence divine, des substances indépendantes et créatrices : « Platonici posuerunt... per se vitam, per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, ut Dionisius dicit, secundo capite de *Divinis Nominibus* [2]. » Le faux Denys avait-il mal compris la pensée de Platon? Avait-il même ajouté quelque chose de son propre fonds à la glose platonicienne de Proclus? Nous avons déclaré notre sentiment à cet égard : disons simplement ici, sur le témoignage de saint Thomas, que l'auteur des *Noms Divins* re-

[1] *Des livres du Pseudo-Denys*, par M. Léon Montet, 1848, p. 1, 2, 16. —
[2] *Summa Theologiæ*, pars 1, quæst. 84, art. 5.

commandait, au nom de Platon, la thèse la plus mal sonnante de toute l'idéologie réaliste. C'est le fait qu'il nous importe d'établir.

Parlons maintenant des interprètes d'Aristote. Porphyre remit sous les yeux des premiers scolastiques plusieurs questions qui avaient été diversement résolues par les anciens philosophes, et les avertit, en outre, que ces questions avaient été considérées comme étant d'une grande importance. Il ne paraît pas que nos docteurs aient possédé d'autres écrits de Porphyre que cette *Introduction* deux fois commentée par Boëce, qui fut considérée, dès l'ouverture des écoles, comme le manuel de tous les dialecticiens. S'ils avaient su que le plus fameux, le plus mal noté des enthousiastes alexandrins, avait eu pour disciple, pour complice, l'auteur de ce petit livre accepté comme la préface des *Catégories ;* s'ils avaient connu la doctrine des *Ennéades*, et de la glose sur le *Parménide ;* et si quelque érudit était venu leur apprendre que Porphyre avait été dans son temps un des maîtres de cette école trop célèbre, où l'on s'était beaucoup plus occupé du κόσμος νοητὸς que du monde sensible, plus de l'αὐτοζῶον que de l'être phénoménal, ils auraient assurément été jetés en d'étranges perplexités. En effet, que l'on donne pour commentaire au traité des *Cinq Voix* les fragments de Porphyre conservés par Stobée, et les problèmes énoncés dans l'épître à Chrysaore semblent être déjà résolus, non pas au sens d'Aristote, mais au sens de Platon. Qu'après avoir lu ces fragments, un de nos scolastiques interroge le cinquième livre des *Ennéades ;* qu'y rencontre-t-il ? Une réponse plus claire encore, ou du moins plus précise, aux trois fameuses questions. Mais cette réponse, recueillie par le disciple de Plotin, par Porphyre, contredit ouvertement Aristote : et où se trouvent, dans les nombreux écrits d'Aristote, les assertions contre lesquelles Plotin se montre si jaloux de protester

au nom de la gnose alexandrine? Elles se trouvent, les unes dans la *Métaphysique*, les autres dans le Traité des *Catégories*, auquel Porphyre a joint un préambule ou prologue péripatéticien. Evidemment, la connaissance de ces faits et de ces doctrines eût troublé l'esprit des premiers docteurs du moyen-âge, et la plupart d'entre eux, s'ils avaient su ce qu'ils ignoraient, se seraient laissé très-volontiers égarer à la suite de Porphyre dans les voies fréquentées par les Alexandrins : mais ils n'ont vu, ils n'ont pu voir dans l'auteur de l'*Isagoge* qu'un auditeur de l'école péripatéticienne, et cette opinion les a préservés de fâcheux écarts. Nous aurons à compter parmi les philosophes du moyen-âge trop d'enthousiastes, trop de téméraires contempteurs de la raison. S'ils avaient eu les Alexandrins pour premiers maîtres, combien d'entre eux seraient restés en-deçà de l'abîme!

Nous devons expliquer en quelques mots ce que les docteurs du douzième siècle n'auraient pu comprendre. Au premier livre de ses *Questions Académiques*, Cicéron fait remarquer que, divisés sur tant de points, les sectateurs de Platon et ceux d'Aristote ont toutefois enseigné la logique suivant la même méthode. « Facta est disserendi ars quædam philo-« sophiæ et rerum ordo et descriptio disciplinæ; quæ quidem « erat primo duobus, ut dixi, nominibus una : nihil enim « inter veteres Peripateticos et illam veterem Academiam « differebat. » Cette assimilation, qui n'est pas rigoureusement exacte, nous fait entendre comment Porphyre pouvait, sans cesser d'être du parti de Plotin, avoir en grande estime le traité des *Catégories*, et prendre soin de le compléter, même pour l'usage de son école. Mais que signifient ces termes de l'épître à Chrysaore : « Je ne rechercherai point si les genres ou les espèces existent par eux-mêmes, ou seulement dans l'intelligence; etc., etc. » Ils signifient que Porphyre, connaissant la *Physique* et la *Métaphysique*

d'Aristote et ne les acceptant pas, a voulu soit formuler à l'avance ses réserves contre certaines propositions des *Catégories*, soit exprimer que, dans la logique d'Aristote, il s'agit de mots, non de choses, et que, notamment, aucune des questions litigieuses écartées de l'*Isagoge* ne se trouve ontologiquement résolue dans les *Catégories*. Nous avons déjà déclaré que la définition de la substance donnée par Aristote dans les *Catégories* est, à notre avis, la base, le fondement de tout l'édifice péripatéticien. Or, cette définition, pour être du domaine de l'ontologie, doit être du moins énoncée au début de toute logique · il est bien difficile, sinon impossible, de rendre compte de ce qui se dit de l'être avant d'avoir établi ce que c'est qu'un être, qu'une substance. Aussi les interprètes les plus éclairés des *Catégories* ont-ils reconnu qu'il s'agit à la fois, dans ce traité, des choses, des pensées et des mots[1]. Il n'est donc pas vrai que, même au point de vue spécial de la logique, les disciples de Platon et ceux d'Aristote puissent parfaitement s'accorder. Mais l'éclectique Porphyre suppose cet accord, ou, du moins, il déclare qu'il ne veut pas aborder, en parlant du genre, de l'espèce, de la différence, du propre et de l'accident, la grave question de l'essence et de la nature de l'être. A cette condition il pourra, sans se compromettre avec les péripatéticiens rigides, enseigner la logique d'après la méthode d'Aristote : il s'occupera des mots et de ce qu'ils signifient ; mais il se gardera bien de rechercher ce que ces mots représentent au sein de la réalité. Or, c'est sur cela qu'on s'est querellé durant tout le moyen-âge.

Nous parlerons maintenant des deux traités attribués à saint Augustin. L'un a pour titre : *Principia Dialecticæ;* l'autre, *Categoriæ Decem*. Il est fort incertain que le premier de ces traités appartienne à l'évêque d'Hippone :

[1] Voir l'extrait de l'Arménien David, publié par M. B. St-Hilaire dans les appendices de son Mémoire sur la *Logique d'Aristote*, t. II, p. 523.

Pierre Nanni a désigné le rhéteur Fortunatien comme pouvant être l'auteur véritable de cette sorte d'introduction grammaticale à l'étude de la dialectique [1]; et, quel qu'en soit d'ailleurs le mérite [2], nous ne la réclamons pas pour saint Augustin. On prétend que ces *Principia Dialecticæ* furent en grande faveur près des dialecticiens du moyen-âge. C'est une assertion qui n'est pas exacte. Le fragment qui porte le titre de *Principia Dialecticæ*, n'ayant pour objet que la distinction des termes simples et des termes composés, put être de quelque secours aux grammairiens, aux philologues, mais non pas aux philosophes. Quand ceux-ci nous renvoient à la dialectique de saint Augustin, ils entendent parler non pas des *Principes de Dialectique,* mais de l'autre traité, de celui que les théologiens de Louvain ont introduit dans la collection des œuvres de ce Père, sous le titre de *Categoriæ Decem.* Or, il est depuis longtemps reconnu que cet ouvrage est apocryphe. Si les scolastiques l'ont improprement attribué à saint Augustin, ils n'ont pas d'ailleurs eu trop d'estime pour cet abrégé des *Catégories.* Il est écrit avec goût, avec art; on y trouve une sage méthode et une intelligence parfaite des distinctions aristotéliques; mais, encore une fois, c'est un abrégé, ce n'est pas un commentaire : l'auteur ne répond directement à aucune des questions diverses que nos scolastiques se sont adressées; il ne fait que reproduire, d'après Aristote, les définitions sur lesquelles ils ont argumenté. L'attribution de ces opuscules à saint Augustin causa plus d'un embarras aux adhérents de l'une ou de l'autre secte, et ils se trouvèrent fort empêchés de concilier certains passages de la *Cité de Dieu* et des traités de la *Trinité*, de l'*Ame*, de l'*Ordre*, avec les sentences stoïciennes des *Principes de Dialectique* et les assertions franchement péripatéticiennes du

[1] Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 169. — [2] Voir *De la Logique d'Aristote*, par M. Barth. St-Hilaire, t. II, p. 168.

livre des *Dix Catégories*. On remarque cependant que, dès la fin du douzième siècle, les nominalistes cessèrent d'invoquer en leur faveur l'autorité de saint Augustin : fut-il dès-lors reconnu que saint Augustin avait eu plus d'estime pour Platon, que pour Aristote et pour Zénon? Cela est vraisemblable. Il est maintenant acquis à la critique que l'évêque d'Hippone est, de tous les Pères latins, celui dont la doctrine s'accorde le mieux avec celle du *Timée*, ou, si l'on préfère ce langage, s'en éloigne le moins.

Dans sa lettre à Charles-le-Chauve au sujet de l'éclipse de l'année 810 [1], Dungal allègue le témoignage de Macrobe et cite un passage du *Commentaire sur le songe de Scipion*. Abélard a fait aussi divers emprunts à ce commentaire ; le chapitre 154 du *Sic et Non* en contient un fragment très-étendu. Honoré d'Autun et Jean de Salisbury nous attestent pareillement qu'ils l'ont eu dans les mains, et qu'ils l'ont regardé comme un des plus précieux monuments de la sagesse antique. Enfin, dans un grand nombre de manuscrits du neuvième et du dixième siècles [2], se trouvent les *Saturnales* de Macrobe et le *Commentaire sur le songe de Scipion*. Bien que Macrobe ait eu plus d'inclination pour Platon que pour Aristote, il veut être compté parmi les philosophes éclectiques : aussi voyons-nous que ses écrits contribuèrent à faire connaître les opinions des anciens, dont il avait été l'un des plus élégants interprètes, mais qu'il ne fut jamais fait appel à son autorité par les controversistes de l'un et de l'autre parti.

Dès le neuvième siècle, on lisait, on commentait dans les écoles le *Satyricon* de Martianus Capella : c'était alors l'ou-

[1] D'Achery, *Spicilegium*, t. III, p. 525 de l'édit. in-fol. — [2] Biblioth. Nat., nos 6370, 6371, 6120 de l'ancien fonds. Il nous suffit de désigner ces manuscrits : nous pourrions en signaler d'autres, de la même date, dans d'autres fonds de la même bibliothèque.

vrage classique par excellence. Il ne méritait pas cet insigne honneur. Martianus Capella passera toujours pour un écrivain doué de quelque esprit ; mais on l'a depuis longtemps retranché du nombre des philosophes. Comment d'ailleurs traite-t-il la dialectique ? Après l'avoir représentée comme une furie qui, d'une main agite des serpents, et de l'autre tend un appât perfide, il la fait qualifier par Mercure dans les termes les plus injurieux. Cependant, c'est à ce monstre qu'il appartient d'exposer devant les dieux de l'Olympe les *Catégories*, l'*Interprétation* et les *Analytiques* d'Aristote. Qu'il s'acquitte mal de cette noble tâche, on le conçoit. Pour comprendre le crédit qu'eut au neuvième, au dixième siècles, le poëme barbare de Martianus Capella, il faut se mettre un instant à la place des fondateurs de nos écoles. Ce qui leur faisait défaut, c'était un ouvrage élémentaire sur toutes les parties de l'enseignement, un ouvrage dans lequel les questions que s'adresse l'esprit d'examen fussent distribuées avec une certaine méthode, et dévolues aux sciences spéciales qui ont à charge de les résoudre. Le *Satyricon* leur offrait cette classification, mais, il est vrai, rien de plus. Il fut pour eux une table méthodique, sur laquelle ils argumentèrent à des points de vue très-différents.

Le traité de Cassiodore sur les *Arts Libéraux* leur rendit le même service. Il ne faut pas non plus demander à Cassiodore une opinion décidée sur quelque matière controversée dans les écoles philosophiques. C'est un érudit, c'est un intelligent collecteur de définitions ; mais c'est, en outre, un moine très-zélé pour les choses de l'Eglise, qui traite volontiers la philosophie comme un art, un art subalterne, ainsi que la grammaire, digne à peine d'occuper les loisirs d'un théologien.

Isidore de Séville, si souvent cité par les premiers scolastiques, doit être aussi compté parmi ces abréviateurs dont

nous parle Dungal dans sa lettre à Charles-le-Chauve [1]. Nous lisons au second livre des *Origines* une analyse très-rapide de l'*Organon*. Si l'on peut trouver dans cette analyse, comme dans celle de Martianus Capella, la définition de presque tous les mots dont les dialecticiens ont fait usage, nous y avons cherché vainement une doctrine, un système. Cependant, il est malaisé de reproduire la définition péripatéticienne de la substance sans offrir des gages au parti d'Aristote. Isidore de Séville semble, en effet, avoir eu plus de goût pour ce parti que pour celui de Platon.

Nous n'avons plus à parler que de Boëce. Bien qu'il ait vécu près d'un demi-siècle avant Isidore de Séville, nous avons cru devoir faire quelque violence à l'ordre chronologique, pour terminer avec lui cette mention sommaire des commentateurs et des abréviateurs grecs ou latins que connurent les premiers scolastiques. Son crédit fut immense du neuvième au douzième siècle. On le prit dès l'abord pour un péripatéticien déclaré, et cependant les adversaires les plus véhéments du péripatétisme lui accordèrent eux-mêmes le témoignage d'un profond respect [2]. Quelle devait donc être son autorité dans l'autre école! Aristote n'y jouissait pas d'une plus grande renommée, ou plutôt on ne les séparait pas l'un de l'autre, et la glose de Boëce inspirait autant de confiance que le texte même des *Catégories* ou de l'*Interprétation*. Nous devons nous arrêter quelques instants devant cette grande figure qui nous apparait aux confins des deux âges, où finit le vieux monde, où commence le nouveau, et qui

[1] Il s'excuse de ne pouvoir traiter la question qui lui est proposée suivant l'opinion des anciens philosophes, « quorum, dit-il, libri compositiores et diligentiores mihi non suppetunt. » Mais il fait observer qu'il possède divers abrégés de ces livres... « secundum simplices tamen et leves compendiososque libellos, qui inter manus sunt..... utcumque respondebo. » *Spicileg.* Acherii, t. III, p. 325 de l'édit. in-folio. — [2] J. Scotus Erig., *De Divis. naturæ*, lib. I, c. 56, 63.

semble avoir été chargée par la Providence de les unir l'un à l'autre par le lien de la tradition.

Les écrits de Boëce, ayant pour objet la dialectique, qui sont parvenus jusqu'à nous, sont : 1° un commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre traduite par Victorinus ; 2° une traduction nouvelle de l'*Isagoge,* suivie d'un commentaire plus étendu ; 3° une traduction des *Catégories*, avec un commentaire en quatre livres ; 4° une traduction de l'*Hermeneia,* avec un commentaire en deux livres ; 5° un commentaire en six livres sur le même ouvrage ; 6° des traductions des *Premiers* et des *Seconds Analytiques,* des *Topiques* et des *Arguments Sophistiques ;* 7° un commentaire sur les *Topiques* de Cicéron ; 8° plusieurs traités originaux sur le syllogisme catégorique, le syllogisme hypothétique, la division, la définition, et les différences topiques.

Tous ces ouvrages étaient-ils en la possession de nos premiers docteurs ? Alcuin, avons-nous dit, possédait deux versions de Boëce : celle de l'*Isagoge,* qui se trouve à la Bibliothèque Nationale dans plusieurs manuscrits du dixième siècle [1], et celle de l'*Hermeneia,* que nous rencontrons au même dépôt dans des manuscrits du même temps [2] ; mais aucune autre. On peut supposer qu'il avait, en outre, quelques-uns des écrits originaux de Boëce sur les syllogismes et les topiques, puisqu'on trouve des copies de ces traités dans des manuscrits fort anciens : mais il n'est pas besoin d'avoir recours à cette supposition pour expliquer certains passages de la *Dialectique* d'Alcuin ; les abréviateurs avaient pu lui enseigner ce que c'est qu'une opposition, qu'un contraire et qu'un sophisme. Du neuvième au onzième siècle on se procura la version des *Catégories* avec le commentaire, et les écrits de Boëce sur les syllogismes, la division, la définition, les

[1] Notamment dans les nos 6288 et 8672 de l'ancien fonds. — [2] Nos 6288, 6400 B de l'ancien fonds.

topiques. Nous avons appris d'Abélard que, de son temps, on ne connaissait aucune traduction des *Analytiques*, des *Topiques* et des *Arguments* d'Aristote.

Pour apprécier l'usage que les premiers scolastiques ont fait des écrits de Boëce, il faut savoir ce que contiennent ces écrits. Boëce avait pris ses grades sous les régents de l'école éclectique, et, comme il nous l'apprend lui-même, il avait formé le projet de démontrer l'accord des opinions principales de Platon et d'Aristote [1]. Mais c'est un dessein qu'il n'a pas exécuté. A-t-il reculé devant la difficulté d'une telle entreprise? Ou plutôt ce dernier représentant du nom romain, banni de sa ville par les Barbares, interrompu dans sa brillante carrière par une fin si tragique, est-il mort avec le regret de n'avoir pas accompli la tâche laborieuse qu'il s'était imposée? Nous l'ignorons. Mais le seul ouvrage de Boëce où se rencontrent quelques propositions platoniciennes, est le traité célèbre *De la Consolation Philosophique;* tous ses commentaires sur les livres d'Aristote sont, à divers degrés, péripatéticiens.

Le premier commentaire de Boëce sur l'*Isagoge* de Porphyre est moins complet que le second. Nous pourrions n'en pas tenir compte : quand on fait un livre sur une matière qu'on a déjà traitée, c'est que, mécontent soi-même du livre précédent, on est curieux de le supprimer. Cependant nous devons dire ici que nous nous associons au jugement porté par M. de Rémusat sur cette première glose de l'*Isagoge :* il ne nous semble pas qu'elle contienne des assertions directement opposées à celles qu'on rencontre dans la seconde. Nous venons de les lire et de les relire avec une attention scrupuleuse : dans l'une et dans l'autre, l'argumentation de Boëce a pour objet d'établir que tout ce qui se dit des choses sub-

[1] M. Jourdain, *Recherches*, p. 159.

siste au sein des choses et non pas hors d'elles, que les choses sont les substances, et que toute substance est individuelle. Mais, nous le reconnaissons volontiers, les termes du premier commentaire sont obscurs, équivoques : on peut même supposer que Boèce n'avait pas d'abord parfaitement compris toute l'importance, toute la profondeur des questions réservées par Porphyre, et qu'il a confondu ce qui veut être distingué. Il s'explique beaucoup mieux dans son second commentaire.

En effet, abordant de nouveau le problème de la nature des genres et des espèces, il ne cherche plus ici des formules ambiguës ; il déclare nettement, résolument, que, suivant l'opinion d'Aristote, le genre n'est pas une chose, parce qu'une chose est nécessairement une en nombre, et que le genre est commun à plusieurs. Voilà dans toute sa simplicité l'argument péripatéticien. Mais ne peut-on pas dire que la condition nécessaire de toute essence n'est pas qu'elle soit une en nombre ; et que, par exemple, les genres, les espèces, sont des essences, des natures communes, qui comprennent en elles-mêmes plusieurs semblables? Cette objection vient de l'école qui, posant l'universel avec le particulier, considère le genre comme le fondement de l'espèce, et l'espèce comme le fondement de l'individu. On lui répond au nom d'Aristote : si les genres existent au titre de natures communes, universelles, ce mode d'existence ne saurait être contesté à ce qui contient les genres, c'est-à-dire au genre le plus général : d'où il suit que les genres eux-mêmes ne sont pas des étants, *entia*, des natures, mais des parties de l'étant unique qui les comprend tous. Or, ce qui est naturellement un n'est pas divisible en plusieurs ; donc l'étant unique ne comprend pas les genres, et les genres ne sont pas, s'il est [1]. Cependant, il faut rendre compte de ce que repré-

[1] Boetius, *In Porphyrium a se translatum*, p. 54 de l'édit. de 1570. M. Cousin, *Intr. aux ouvr. inéd.*, p. 70. M. de Rémusat, *Abél.*, t. I, p. 350.

sentent, dans le discours, ces mots *espèces, genres,* dont on fait un si fréquent usage, et qui paraissent, d'ailleurs, avoir un sens si précis. Que l'on nous permette de traduire ce que Boèce dit à ce sujet. Cette argumentation devant être si souvent interprétée, commentée, et en des termes contradictoires, durant toute la première période de la scolastique, il nous semble utile de la reproduire littéralement. La voici :
« Que si les genres, les espèces, et les autres universaux « sont simplement conçus par l'intelligence, comme toute « conception a un objet, *subjecta res,* et est conforme à cet « objet ou n'y est pas conforme, toute conception qui n'a « pas d'objet n'est rien, puisque toute conception vient d'un « objet. Si la conception du genre, de l'espèce, et de tout « autre universel vient d'un objet et est conforme à l'objet « conçu, le genre et l'espèce ne sont pas seulement dans « l'intelligence, mais ils existent dans la réalité des choses. « Et il faut de nouveau se demander quelle est leur nature ; « ce que l'on recherchait précédemment. Si cette concep- « tion vient de la réalité, *ex re,* du genre, et n'est pas con- « forme à cette réalité, elle est vaine, parce que, venant il est « vrai de la réalité, elle ne représente pourtant pas cette « réalité, car une conception qui diffère de la réalité est « fausse... Mais nous ne disons pas que toute conception « venant d'un objet, et n'étant pas néanmoins telle que cet « objet, est nécessairement fausse et vide. Il n'y a erreur et « fausseté que dans la réunion de ce qui est séparé. En effet, « si quelqu'un rassemble, réunit intellectuellement ce que la « nature ne permet pas d'associer, cela est faux au jugement « de tous : par exemple, si l'on réunit par l'imagination « un cheval et un homme, pour en faire un Centaure. Mais « si l'on opère par division ou par abstraction, la concep- « tion n'est pas sans doute conforme à la réalité, et cepen- « dant elle n'est pas fausse. En effet, il y a beaucoup de

« choses qui sont en d'autres choses, et dont elles ne peuvent
« être séparées sans cesser d'être. Pour prouver cela par un
« exemple bien connu, la ligne est quelque chose dans le
« corps, et elle doit au corps ce qu'elle est, c'est-à-dire son
« être : qu'on la sépare du corps, elle n'est plus. Qui a ja-
« mais perçu par aucun sens la ligne séparée du corps? Mais
« quand l'esprit a reçu des sens la notion des choses unies
« au corps, *confusas res permistasque corporibus*, il les en
« sépare au moyen d'une faculté qui lui est propre, au moyen
« de la pensée. Les sens nous font connaître en même temps
« que les corps toutes ces choses incorporelles qui ont leur
« être dans les corps : mais l'esprit a la faculté d'unir ce qui
« est disjoint, de disjoindre ce qui est uni, et quand les sens
« lui transmettent la notion de ces choses, il les sépare des
« corps au sein desquels elles se confondent, de telle sorte
« qu'il voit, qu'il contemple l'incorporel en lui-même, dé-
« gagé du concret. Or, les genres, les espèces, et les autres
« universaux sont, ou dans les choses incorporelles, ou dans
« les choses qui sont les corps. Si l'esprit les rencontre
« dans les choses incorporelles, il se forme sur-le-champ une
« idée incorporelle du genre. S'il les voit adhérents aux
« choses corporelles, il dégage, comme il a coutume de le
« faire, l'incorporel du corporel, et l'envisage seul, pur de
« toute alliance, comme est la forme en soi... Personne ne
« dira que nous avons une idée fausse de la ligne, parce que
« nous la concevons comme étant hors du corps, bien qu'elle
« ne puisse subsister sans le corps... Donc ces choses (genre,
« espèce, ligne,) subsistent dans le corporel et le sensible,
« *sunt igitur hujusmodi res in corporalibus et sensibilibus* :
« mais pour connaître la vraie nature de ces choses, pour
« apprécier ce qui leur est propre, il faut les concevoir hors
« du sensible, *intelliguntur autem præter sensibilia, ut eorum*
« *natura perspici et proprietas valeat comprehendi*. Ainsi donc,

« quand on conçoit les genres, les espèces, on recueille une
« ressemblance de chacun des individus au sein desquels ces
« espèces, ces genres subsistent ; comme, par exemple, on
« recueille la ressemblance humanité de chacun des hommes
« dissemblables entre eux ; et cette ressemblance, envisagée
« par l'esprit, examinée dans sa vérité, devient une espèce.
« Que l'on considère de même la ressemblance de ces es-
« pèces, laquelle ne peut être ailleurs que dans ces espèces
« ou dans les individus qui les composent, cette ressem-
« blance produit le genre. Ces choses (genre, espèce,) sont
« donc réellement dans les objets particuliers ; mais elles
« sont connues comme universelles. Une espèce n'est qu'une
« conception recueillie de la ressemblance substantielle d'une
« multitude d'individus dissemblables ; un genre n'est qu'une
« conception recueillie de la ressemblance des espèces. Cette
« ressemblance, lorsqu'elle est dans le particulier, est sen-
« sible ; dans l'universel, elle est intelligible : de même, lors-
« qu'elle est sensible, elle demeure dans le particulier ; et,
« lorsqu'elle est conçue, elle devient universelle... L'objet
« de l'universalité et de la particularité est donc le même ;
« mais il est universel lorsqu'il est conçu ; il est particulier
« lorsqu'il est senti dans les choses, au sein desquelles il pos-
« sède l'être. Cela dit, toutes les questions sont, je pense,
« résolues. Les genres et les espèces sont d'une certaine
« manière des choses, et, d'une autre manière, des concep-
« tions ; et, en ce sens, ils sont incorporels ; mais, unis aux
« choses sensibles, ils subsistent dans ces choses. Et on les
« conçoit hors des corps, comme subsistant par eux-mêmes,
« *ut per semetipsa subsistentia, ac non in aliis esse suum ha-*
« *bentia*. Suivant Platon, les genres et les espèces ne sont pas
« seulement, en tant qu'universels, des conceptions ; ils sont
« encore des choses, des choses qui existent hors des corps.
« L'opinion d'Aristote est qu'ils sont conçus comme incorpo-

« rels, comme universels, mais qu'ils ne possèdent pas l'être « hors du sensible [1]. »

Boëce commente une *Introduction* aux *Catégories*, un opuscule péripatéticien ; il doit par conséquent exposer avec plus d'étendue la doctrine d'Aristote que celle de Platon ; mais entre l'une et l'autre pour laquelle va-t-il se prononcer ? Il appartient, avons-nous dit, à l'école éclectique ; s'il fait grand état de l'opinion d'Aristote, il n'a, d'autre part, aucun préjugé contre celle de Platon. Quel parti va-t-il donc prendre ? Aucun. Il évitera de conclure ; il dira qu'entre Aristote et Platon il lui semble dangereux, messéant, *non aptum*, de prendre un parti.

Tels sont les guides avec lesquels nos docteurs du moyen-âge vont s'engager dans une voie pleine de périls, dont leurs regards ne peuvent mesurer l'étendue. Porphyre, Martianus Capella, Cassiodore, Isidore de Séville, ont posé des questions sans les résoudre et sans les éclaircir. On trouve dans la glose de Boëce un développement ingénieux, précis, lucide, des thèses énoncées ; mais Boëce lui-même déclare qu'il préfère abandonner à autrui la responsabilité d'une conclusion qui l'inquiète, qui l'effraie. Après eux ils ne laissent aucun système, aucune école : tout est à faire. Œuvre immense, que n'achèvera pas la première époque de la philosophie scolastique ! Cependant, à la fin du douzième siècle, Anselme de Cantorbéry, Bernard de Chartres, Guillaume de Champeaux, Gilbert de La Porrée, auront reproduit, en développant quelques phrases du *Timée*, plusieurs des portions les plus originales de la doctrine platonicienne, et Abélard n'aura plus guère rien à connaître de la logique d'Aristote. S'il faut faire la part du génie individuel dans ces rapides progrès de l'induc-

[1] Boetius *In Porphyrium a se translatum*, p. 54 de l'édit. de 1570. M. Cousin, *Introd. aux ouvr. inéd.*, p. 70. M. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 350.

tion dialectique, ne faut-il pas aussi tenir grand compte du génie de cette nation, à laquelle doit appartenir l'empire de la pensée ? Oui, sans doute ; et, disons-le avec un juste orgueil, si la France a été le sol natal de la scolastique, c'est que l'esprit français est particulièrement doué de cette audace curieuse qui ne connaît ni les obstacles, ni les périls ; qui ne voit jamais que le but, et se précipite toujours pour l'atteindre. La scolastique, c'est le travail des intelligences qui, longtemps asservies à l'empire absolu d'un dogme révélé, s'efforcent de mériter et de conquérir leur émancipation, au prix de cette douce sécurité que procurent l'esclavage et la foi ; la scolastique, c'est la révolution qui se prépare, qui annonce sa venue ; et la Révolution, qui l'ignore ? c'est la France même.

CHAPITRE V.

Ecole du palais. — Alcuin. — Raban. — J. Scot Erigène.

Ce n'est pas une histoire complète de la philosophie scolastique qui nous est demandée ; mais l'Académie n'a pas voulu sans doute circonscrire nos études dans la limite des deux siècles qui ont précédé la Renaissance : elle sait, en effet, que les révolutions de l'esprit humain ne sont en rien déterminées par la succession fatale des périodes séculaires. Or, s'il est vrai que, dès la seconde moitié du quatorzième siècle, on s'intéresse médiocrement à la fortune des systèmes scolastiques, on est curieux de savoir ce qui s'est passé durant les premiers âges, dans ces gymnases actifs, laborieux, turbulents, qui, d'Alcuin à Pierre Lombard, eurent une série de régents si fameux dans l'histoire des lettres françaises. Et cette curiosité ne vient pas d'un goût frivole pour d'obscures origines. Albert-le-Grand, saint Thomas, Duns-Scot, Guill. d'Ockam ont été, sans contredit, de grands dialecticiens, de grands philosophes ; mais ils sont venus tard et ils n'ont pas eu la gloire d'introduire les questions philosophiques au sein des écoles. On sait d'ailleurs que, dès la fin du douzième siècle, deux grands partis s'étaient formés, ayant pour chefs avoués, reconnus, Platon et Aristote, et que déjà même il s'était rencontré quelques représentants du tiers-parti, de ce parti mitoyen dont les maximes conciliantes seront toujours favorablement accueillies par les esprits fatigués ou naturellement enclins à la tolérance. Si donc les systèmes proposés par ces trois partis n'avaient pas encore atteint leurs limites,

s'il restait à les développer, à les compléter, et si cela n'était pas une médiocre affaire, il faut toutefois reconnaître que le treizième et le quatorzième siècles n'ont pas, à bien dire, proposé de solutions nouvelles aux problèmes depuis longtemps controversés et créé de nouvelles sectes. Il importe donc de rechercher comment, par quels écrits, par quels enseignements, avait été donnée l'impulsion qu'ils ont suivie, qu'ils ont continuée. Aussi ferons-nous cette recherche avec tout le soin qu'elle nous semble mériter.

C'est un champ que nos maîtres ont exploré. Personne n'apprécie mieux que nous toute l'importance de leurs découvertes ; personne ne rend un plus sincère hommage aux grands résultats de leurs labeurs, et cependant il nous arrivera quelquefois de les contredire avec une entière indépendance, sans même avoir recours à ces précautions oratoires dont les rhéteurs recommandent l'usage, mais dont les philosophes tiennent si peu compte. Nous ne prétendons pas assurément remplir toutes les lacunes, redresser toutes les erreurs : après nous encore il restera beaucoup à dire sur les prédécesseurs d'Alexandre de Halès et d'Albert-le-Grand, car nous ne devons pas oublier quel est l'objet principal de ce Mémoire. Nous donnerons toutefois quelque étendue à ce récit des controverses souvent orageuses qui ont préparé les esprits aux luttes célèbres du treizième siècle.

Il faut d'abord parler d'Alcuin. Né dans la Grande-Bretagne, d'une famille anglo-saxonne, il avait fait ses études dans la ville d'York, sous la discipline d'Egbert et d'Albert. D'élève devenu maître, il s'était acquis un grand renom de savoir et de piété. Charlemagne l'avait rencontré dans la ville de Parme, où il était venu solliciter le pallium pour Eanbalde, récemment élevé sur le siége d'York, et l'avait vivement sollicité de venir dans les Gaules. Une prière de Charlemagne devait être écoutée : quand il commandait en maître à toute

l'Europe chrétienne, un simple diacre pouvait-il refuser de conduire, sous ses auspices, une aussi grande entreprise que l'initiation de la jeunesse française à l'étude des lettres et des sciences? Il se rendit à la cour de Charlemagne et fut le premier maître de l'école du palais, avant de devenir un des principaux conseillers de l'empire. Alcuin est sorti d'une grande école et il a été le fondateur d'une école non moins fameuse. Or, l'une et l'autre de ces écoles ayant produit des philosophes, il y a lieu de croire qu'il n'ignorait pas tout-à-fait une science connue de ses maîtres et de ses élèves. Cependant aucun de ses écrits ne contient une exposition de sa doctrine. Gardons-nous ici d'émettre une hypothèse plus ou moins aventureuse et rapportons simplement quelques passages des opuscules d'Alcuin, dans lesquels il répond incidemment à diverses questions philosophiques.

Il a plusieurs fois exprimé son opinion sur la nature de l'âme, et en des termes toujours concordants. Dans le traité qu'il a composé sur ces mots de la Genèse : *Faciamus hominem*, il compare l'âme à la Trinité, et de même, dit-il, que les trois personnes divines ne sont pas trois Dieux, ainsi les trois énergies au moyen desquelles l'âme manifeste son activité naturelle, c'est-à-dire l'intelligence, la volonté, la mémoire, ne sont pas trois âmes, mais sont les trois fonctions (*dignitates*) d'une seule âme [1]. En effet, dit-il ailleurs, quand on parle d'intelligence, de volonté, de mémoire, ces termes s'emploient pour signifier les différents rapports qui s'établissent entre le sujet unique, l'âme, et certains objets déterminés; « memoria est alicujus memoria, et intelligentia est alicujus « intelligentia et voluntas est alicujus voluntas : » mais, dans ces rapports divers, l'activité du sujet est une, car « Je com« prends que je comprends, que je veux, que je me souviens;

[1] *Opera Alcuini*, t. I, p. 339 de l'édit. de 1777.

« je veux comprendre, me souvenir et vouloir; je me souviens « que j'ai compris, que j'ai voulu; que je me suis souvenu [1]. » Alcuin nous donne cette preuve de l'unité de l'âme comme supérieure à toute contradiction. Nous l'acceptons volontiers pour telle, mais il aurait dû peut-être nous avertir qu'elle ne lui appartient pas. Elle se trouve, en effet, abondamment développée dans le *Sermon* 63 de saint Augustin sur l'Evangile de saint Jean [2]. C'est au même docteur qu'Alcuin a emprunté la distinction de ces trois facultés ou énergies, l'intelligence, la volonté, la mémoire. Terminons ce que nous avons à dire sur les opinions psycologiques d'Alcuin, en traduisant un autre passage de son traité *De ratione animæ*. « Considérons, dit-il, « la merveilleuse facilité avec laquelle l'âme transforme les « choses qu'elle perçoit par les sens du corps. Ceux-ci sont, en « quelque sorte, les messagers qui lui transmettent ce qu'elle « apprend des objets sensibles, connus ou inconnus. Ensuite « elle façonne en elle-même les images des objets avec une « promptitude dont on ne saurait rendre un compte fidèle, et « confie ces images au trésor de la mémoire. Ainsi celui qui a « vu Rome se représente Rome dans son esprit, et se la repré- « sente telle qu'elle est. Quand il entend nommer cette ville, « ou se la rappelle, aussitôt l'image de Rome lui apparaît... « Ce qui a lieu pour les choses inconnues n'est pas moins « admirable. Vous pouvez voir dans l'esprit une image de Jé- « rusalem qui diffère beaucoup de la réalité..... Cette image « ne représente pas les murs, les maisons et les places qui « sont, en effet, à Jérusalem, mais vous attribuez à Jérusalem « ce que vous avez vu dans d'autres villes qui vous sont con- « nues..... C'est ainsi que procède en tout l'esprit de » l'homme : au moyen du connu, il imagine l'inconnu, suivant « les idées qu'il possède en lui-même. » Cette opinion sur l'ori-

[1] *De ratione animæ*, t. II de l'édit. de 1777. — [2] *Opera* Augustini, t. X, p. 89 de l'édit. de Louvain.

gine des idées, sur l'office de la mémoire et sur le travail de l'imagination est assurément éclairée, mais elle n'est pas plus originale en ce lieu que la thèse des trois énergies de l'âme. Alcuin a pris tout ce que nous venons de traduire, soit dans le XIe livre du célèbre traité de saint Augustin sur la *Trinité*, soit dans une des lettres de ce Père à Consentius [1].

Alcuin s'exprimera peut-être sur les problèmes logiques en des termes plus nouveaux. Un de ses traités a pour titre : *Dialectica* [2] : il importe d'y rechercher ce qu'enseignait à ses auditeurs, sous le nom de dialectique, le premier maître de l'école du Palais. Ce traité se divise en plusieurs parties, et dans la première, qui porte ce titre barbare : *De Isagogis*, l'auteur définit très-sommairement le genre, l'espèce, la différence, l'accident et le propre. Vient ensuite une analyse des dix catégories, après laquelle se placent trois dissertations, dont voici les titres : *de Argumentis, de Topicis, de Perihermeniis*. Ces dissertations sont élémentaires et presque insignifiantes. Nous allions reproduire les termes dont Alcuin fait usage pour définir la substance; mais nous voyons qu'ils appartiennent à l'auteur du livre des *Dix Catégories*. Il paraît, du reste, qu'Alcuin attribuait quelque importance aux distinctions catégoriques, et qu'il avait à cœur de les faire bien comprendre à ses élèves. Ce qui nous le prouve, c'est que, dans un de ses traités dogmatiques, où l'on ne s'attend pas sans doute à voir intervenir l'autorité d'Aristote, il nomme les dix prédicaments et les définit de nouveau avec une exactitude minutieuse, pour arriver simplement à cette conclusion, qu'on ne peut distinguer, en Dieu, ni la substance, ni la quantité, ni la qualité, ni le relatif [3]. En résumé, tout cela n'a pas une grande valeur, et il est assez vraisemblable qu'Alcuin n'avait pas en philosophie des connaissances très-étendues.

[1] Lettre 222 de l'édit. de Louvain. — [2] *Opera*, t. II. — [3] *De fide Sanctiss. Trinit.*, lib. I.

Importe-t-il de rechercher à quelle source il avait puisé ce qu'on lit dans sa *Dialectique*, au sujet des cinq voix de Porphyre, des arguments, des topiques, etc., etc. ? Si la bibliothèque d'York possédait le texte grec de quelques traités d'Aristote, ce qui n'est pas prouvé, les a-t-il eus dans les mains, les a-t-il su lire ? Dom Rivet n'hésite pas à déclarer qu'il connaissait « à fond » le grec, et qu'il avait « une teinture de l'hébreu [1]. » D'abord, rien ne témoigne qu'il ait même étudié l'hébreu : les mots de cette langue qui se rencontrent dans ses commentaires sur la *Genèse* et sur l'*Ecclésiaste* lui ont été fournis par saint Jérôme, ainsi que l'ont fait judicieusement observer les derniers éditeurs de ses œuvres. Il savait un peu le grec, comme nous l'atteste une de ses lettres à Angelbert ; mais, s'il eût parfaitement compris cette langue, n'eût-il pas, du moins, reproduit avec plus d'exactitude et de correction les noms grecs des dix catégories ? A quoi bon d'ailleurs recourir à des conjectures pour rendre obscur ce qui ne l'est pas. Alcuin avait entre les mains quelques gloses de Boèce, les ouvrages des abréviateurs Cassiodore, Isidore de Séville, et le manuel poétique de Martianus Capella. Or, il n'y a rien dans sa *Dialectique* qui ne se retrouve dans ces écrits et dans le traité des *Dix Catégories* : il n'a fait qu'un abrégé d'après des abrégés.

Après Alcuin, il faut interroger un de ses principaux disciples, Raban-Maur. Raban, surnommé le Maure, nous ne savons pour quelle cause, avait quitté Mayence, sa patrie, pour aller étudier à l'école de Tours, sous la discipline d'Alcuin. A son retour en Germanie, on lui avait confié la charge d'écolâtre dans l'abbaye de Fulde, et il y avait introduit la méthode hibernienne. Cette méthode, qui consistait à commencer l'enseignement par l'étude de la grammaire, était encore inconnue sur les rives du Rhin [2]. Les leçons de Raban furent très-suivies,

[1] *Hist. littér. de la France*, t. IV, p. 296. — [2] Trithemius, in *Vita Rabani*, operibus præfixa, p. 13, a.

et bientôt on vit sortir de l'école de Fulde un grand nombre d'habiles docteurs, qui allèrent enseigner dans les monastères des provinces voisines ce qu'ils avaient appris de leur illustre maître. Nous désignerons, parmi les élèves de Raban, le poète Walafried Strabon, qu'il eut pour successeur dans sa chaire ; Luthbert, qui fut dans la suite abbé d'Hirschau ; Hildorf et Ruthard, écolâtres du monastère de St-Aurèle, et Bernard, abbé d'Hirsfeld. Telle était leur passion pour l'étude des arts libéraux qu'ils négligeaient celle des lettres sacrées. Cela ne plut pas à Ratgaire, abbé de Fulde, que Trithème nous dénonce comme le plus fanatique des conservateurs de l'ignorance. Ratgaire saisit un jour les cahiers de Raban et ceux de ses élèves, et déclara qu'à l'avenir il prohibait l'introduction de toute nouveauté profane dans le monastère commis à sa vigilante tutelle : ensuite ayant appelé devant lui les plus instruits de ses moines, c'est-à-dire les plus coupables, il leur imposa comme pénitence des travaux aussi durs qu'assidus. Mais les moines en appelèrent au roi de cette brutale sentence : le roi se prononça contre l'abbé, et Raban, rétabli dans sa chaire, continua ses leçons. A ce curieux récit, qui nous est fait par un ancien biographe, ajoutons, d'après les annalistes ecclésiastiques, que l'écolâtre de Fulde fut dans la suite abbé de ce monastère, puis évêque de Mayence, et qu'il occupa la plus haute place dans les conseils de Louis-le-Débonnaire. Il mourut en 856, à l'âge de quatre-vingts ans. Voici maintenant ce que nous apprenons sur la doctrine de ce maître fameux, que ses contemporains surnommèrent *Raban-le-Sophiste* [1].

Dans les six volumes in-folio publiés à Cologne, en l'année 1627, par les soins d'Antoine de Hénin, évêque d'Ipres, sous le titre de *Rabani Mauri opera omnia*, il n'y a pas un

[1] Sigebert, in *Chronico*, — Vincent Bellov. *Spec. hist.*, lib. XXIV, c. 28.

seul traité qui ait là dialectique pour objet. Des nombreux opuscules recueillis dans ces volumes, un seul nous intéresse : il est intitulé : *De Universo*. C'est une véritable encyclopédie, qui fait assez exactement connaître à quel point on était déjà parvenu dans l'étude des sciences, quelles hypothèses étaient en faveur, et dans quel esprit on interrogeait les monuments de l'histoire [1]. Mais une importante découverte a été faite par M. Cousin. Recherchant, à la Bibliothèque nationale, les manuscrits laissés par Abélard et par ses disciples, M. Cousin a rencontré dans un manuscrit venu de Saint-Germain, qui porte aujourd'hui le nº 1310, deux gloses de Raban, l'une sur l'*Isagoge*, l'autre sur l'*Hermeneia*. Raban nous avait appris, il est vrai, dans un des chapitres de son traité *de l'Univers*, qu'il considérait la philosophie comme la science des choses divines et humaines [2], et cependant nous ne pouvions encore l'inscrire au nombre des philosophes que sur le témoignage très-suspect de Trithème et de Vincent de Beauvais : aujourd'hui tous les doutes sont levés, la doctrine logique de Raban est connue ; on sait ce qu'il enseignait à l'école de Fulde

[1] Les auteurs de l'*Histoire littéraire* désignant, d'après les anciens bibliographes, les ouvrages perdus ou supposés de Raban-Maur, mentionnent un traité *De Naturis rerum*, dont ils ne connaissent, disent-ils, que le titre. Nous pouvons compléter ces renseignements. L'ouvrage dont il s'agit est intitulé : *Rabani-Mauri de Naturis rerum et verborum proprietatibus et de mistica rerum significatione*. Il était chez le président Bouhier et se trouve maintenant à la Bibliothèque nationale, sous le nº 10 du *fonds Bouhier*, sur vélin, gr. in-fol. Ce n'est pas un ouvrage inconnu : c'est tout simplement, sous un autre titre, le célèbre traité *De Universo*. L'éditeur du *De Universo*, Pamelius, commet donc une étrange erreur lorsqu'il compte le *De Naturis* au nombre des *desiderata* de Raban-Maur. Cette erreur ne trouve pas son excuse dans les catalogues dressés par les anciens bibliographes. Vincent de Beauvais, *Spec. Hist.*, lib. XXIV, cap. XXVIII, n'inscrit que le *de Naturis rerum* au catalogue des œuvres de Raban. Or, pouvait-il ne pas même soupçonner l'existence du plus considérable, du plus important des ouvrages de ce docteur? Cela n'est pas vraisemblable. Il désignait donc sous ce titre : *De Naturis*, l'ouvrage qui nous est connu sous le titre de *De Universo*. Trithême ne désigne que le *De Universo*, mais il donne comme second titre à cet ouvrage *vel Etymologiarum*, ce qui répond parfaitement à *de rerum Naturis et verborum proprietatibus*. — [2] *De Universo*, lib. XV, c. I.

et quelles étaient ces nouveautés profanes qui offensaient les oreilles du vénérable abbé Ratgaire. Faisons-les connaître.

Nous ne dirons que peu de mots sur les opinions psycologiques de Raban. Sa thèse sur l'origine des idées est celle qu'Alcuin avait empruntée à saint Augustin. Les sens du corps nous transmettent les images des phénomènes ; l'idée de ce qui est invisible, impalpable, de ce qui est au-delà de la nature, nous est fournie par les sens de l'âme [1]. Mais quelles sont les choses vraiment naturelles? C'est une question à laquelle Raban répond dans son commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre. Les disciples d'Alcuin sont entrés en dispute sur un grand problème dont leur maître n'avait pas soupçonné la gravité. Il est, au dire de Raban, incontestable et incontesté que les choses dont les sens nous communiquent les images sont substantielles et réelles. Mais que faut-il croire des genres, des espèces, de toutes ces idées générales conçues et classées par l'intellect? Y a-t-il dans le monde des faits, au sein de la nature, des essences dont l'entité corresponde aux noms divers qui représentent ces idées? L'opinion de Raban, qui semble avoir été celle de Boëce, est que les individus seuls possèdent la substance, et que tout universel est une conception légitimement recueillie des similitudes spéciales ou générales qui ont l'individuel pour unique suppôt : « alio namque modo (substantia eadem) uni-« versalis est cum sentitur. Hic innuit nobis Boetius, quod « eadem res individuum et species et genus est, et non esse « universalia individuis quasi quiddam diversum. » Cela est clair : Raban refuse d'attribuer à l'universel une sorte de quiddité propre, distincte en nature de ce qui subsiste individuellement, *quasi quiddam diversum* ; mais il concède volontiers aux réalistes qu'il y a, chez l'individuel, autre chose

[1] *De Universo*, lib. VI, c. I.

encore que le phénomène perçu par les sens sous la forme de l'individualité. Plus loin, il aborde, avec Porphyre, la thèse de l'être, considéré comme genre suprême. Ce mot *être*, ou plutôt *étant*, *ens*, exprime l'ensemble de toutes les choses qui possèdent l'existence. Toutes les choses qui existent sont des êtres, *entia* : cela est incontestable ; mais, de ce que le mot *ens* est pris pour signifier l'universalité des êtres, *entia*, faut-il conclure que ce substantif singulier est le nom d'une substance unique, solitaire, qui contient et absorbe tous les genres? Aristote, suivant Porphyre, combat énergiquement cette conclusion, et Raban n'hésite pas à se déclarer pour la doctrine d'Aristote. C'est au treizième siècle que cette question sera traitée avec l'importance qu'elle mérite. Non, sans doute, le docte archevêque de Mayence ne soupçonne pas tous les blasphèmes qui sont contenus dans la thèse de l'univocation de l'être : il la repousse néanmoins avec une vivacité qui semble trahir un pressentiment [1]. Pour quiconque sait appré-

[1] M. Cousin a publié quelques phrases de cette glose (*Fragments. Philos. scol.*, p. 107, 108, 109, 110, 312, 313, 315, 316). Nous en insérons ici un nouveau fragment, dans lequel Raban expose, en la développant, l'opinion d'Aristote sur le genre suprême. Voici ce fragment :

« *Ea vero.* Hic vero iterum repetit quod ea quæ sunt in medio, a specialissimis usque ad generalissima ascendentia, et subalterna genera et subalternæ species dicuntur. Idcircò autem hic repetit ut quamdam similitudinem inter genera et species et familias ostendat; in eo scilicet quod, sicut illi qui sunt in familiis in ultimo gradu per medios patres usque ad altiores ascendunt, ita in generibus et speciebus illa quæ sunt inferiora per media genera usque ad supremum genus ascendunt. In familiis sic fit ascensus, ut Agamemnon filius Atrei, Atreus filius Pelopis, Pelops Tantali, Tantalus Jovis. Itaque Tantalus filius est Jovis. In generibus similiter. Conclusio : ea quæ sunt in medio dicuntur genera et species, et non quælibet media, sed ea quæ sunt ante specialissimum, ascendentia usque ad generalissimum.

Sed in familiis quidem. Quum declarat quandam similitudinem inter familias et genera et species in ascensu scilicet prædicamenti, ne videatur alicui quod sicuti est in familiis, quod omnes familiæ reducuntur ad unum principium, ita inesset in generibus quod omnia ad unum supremum genus reducerentur. Ideo ostendit nullum esse supremum genus ad quod omnia genera reducantur. Conclusio : in ascensu conveniunt genera et familiæ; sed in hoc differunt quod, in familiis plerisque, omnes familiæ reducuntur ad unum supremum patrem; verbi gratia, ut supra dictæ familiæ reducuntur ad unum supremum

cier la valeur des termes philosophiques, il est démontré, par cette brève exposition du sentiment de Raban sur la manière d'être de l'universel, que le neuvième siècle a vu restaurer, dans un coin de la Germanie, sous les auspices de Boëce, cette école conceptualiste qui doit avoir, durant et après le moyen-âge, d'aussi glorieuses destinées. Raban ne sait, il est vrai, que le premier mot de la doctrine amplement développée par le maître de cette école; mais ce mot n'est pas un vain détail, c'est une formule féconde : ce mot contient les prémices d'un

patrem, id est ad Jovem; in generibus vero et speciebus non sic se res habet quod ea omnia ad unum supremum genus reducantur.

Neque enim. Vere res non sic habet in generibus et speciebus quemadmodum in familiis, nam genera et species non reducuntur ad unum supremum genus. Locus a pari, numero primo : a quocumque removetur unum par et reliquum. Sed a generibus et speciebus removetur habere se ad unum principium; ergo removetur ab eisdem habere se sic quemadmodum est in familiis, et hoc extra : et vere genera et species non reducuntur ad unum principium, quia non reducuntur ad ens de quo magis videretur. Locus a parte, de ente : quibus videbatur quod esset genus omnium, quia hoc nomen quod est ens de omnibus prædicatur : dicitur enim substantia est ens, et sic de cœteris, sed tamen ens non est genus omnium ; hoc enim solum nomen quod est ens omnibus convenit, sed nulla sua diffinitione omnia concludit, quod faceret si genus esset : omne enim genus omnibus quorum est genus nomine convenit et ea omnia diffinitione concludit. Littera sic legitur : neque enim ens est unum commune genus omnium, nec omnia sunt ejusdem generis species secundum unum supremum genus; id est ita quod ens sit supremum genus omnium, quemadmodum dicit Aristoteles; sed sunt posita quemadmodum dictum est in *Prædicamentis* prima decem genera, quasi decem prima principia.

Vel si quis. Postquam ostendit autor in *Categorias* Aristotelis quod ens non est commune genus omnium, etiam ostendit illud idem per rationem ipsius Aristotelis. Inquit vero Aristoteles : ideo ens non est genus omnium, quia cum omnia dicantur entia, ens equivocum est ad illa et non univocum. Littera sic legitur : ostendi auctoritate Aristotelis quod ens non est commune genus omnium ; vel si non sufficit tibi autoritas Aristotelis, sufficiat tibi ejus tamen ratio, quia inquit Aristoteles ideo ens non esse genus omnium, quoniam si quis vocat hoc est, cum aliquis vocet omnia entia, et ea nuncupabit entia æquivoce, non univoce. Si enim prædicat quasi omnia dicantur æquivoce entia, ens non est genus omnium, quia si ens esset genus omnium, et omnia dicerentur univoce entia et non æquivoce. Locus ad instructionem : ea omnia dicuntur entia æquivoce. Ostendit per hoc quod dico : hoc nomen quod est ens omnibus convenire et nulla sua diffinitione concludere. Ut enim supra dictum est, illud est æquivocum quod aliquibus nomine convenit et sua diffinitione non concludit. »

système [1], et, en attendant qu'elle possède les livres d'Aristote, l'Europe lettrée pourra tenter de reconstruire avec ce mot presque toutes les parties de l'édifice péripatéticien.

La glose de Raban sur l'*Isagoge* de Porphyre contient encore d'autres renseignements qui n'ont pas pour nous un moindre intérêt. Nous y voyons, en effet, que, de son temps, les réalistes formaient déjà dans l'école un parti considérable. Raban nous laisse ignorer les noms de ses contradicteurs, mais on doit supposer qu'il s'agit de quelques régents de l'école du Palais, peut-être de Jean Scot Erigène. On ne sait pas exactement en quelle année Jean Scot quitta la rive hibernienne pour venir à la cour de Charles-le Chauve, mais il est prouvé que ce fut dans les premières années du régne de ce prince, puisqu'il intervint, au nom de la philosophie, dans la controverse théologique provoquée par les assertions de l'augustinien Gotschalk. Or, la cause de cet hérétique ne fut portée devant le concile de Kiersy-sur-Oise, en l'année 853, qu'après de longs et solennels débats [1], et Raban, qui s'était aussi prononcé contre la doctrine de la prédestination double, ne mourut pas avant l'année 856. Il a donc pu connaître Jean Scot, au moins par la renommée de ses écrits et de ses leçons.

Nous ne faisons ici qu'une course rapide à travers les ori-

[1] C'est ce qu'a parfaitement compris M. Royer-Collard, quand il a dit qu'on peut juger une philosophie sur l'idée qu'elle donne de la substance. (M. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 378.)

[1] Les monuments de cette controverse ont été recueillis, en 1650, par le président Gilbert Mauguin, en 2 vol. in-4°. Nous les avons étudiés; mais comme l'examen d'une si grave affaire nous eût nécessairement entraîné fort loin, nous avons cru devoir la laisser en dehors de ce Mémoire. Un fragment, publié dans la *Revue du Nord* du mois de juin 1837 contient une analyse assez étendue de toutes les pièces mises en lumière par le président Mauguin, et nous renvoyons à ce fragment. A notre sens, aucune des querelles qui, durant le moyen-âge, ont eu pour objet tel ou tel point du dogme, n'est étrangère à l'histoire de la philosophie scolastique : nous comprenons toutefois que l'Académie nous ait recommandé de préférence l'examen de la controverse que provoquèrent les trois questions de Porphyre; on peut, en effet, sans un grand effort, rattacher à ces questions toutes les autres.

gines de la scolastique, et nous regrettons bien qu'il ne nous soit pas permis de nous arrêter longtemps devant l'homme extraordinaire dont nous venons de prononcer le nom. Tous les historiens de la philosophie répètent, après Tennemann, que Jean Scot regarda Platon comme le plus grand des philosophes [1], et que, l'interprétant sur les gloses alexandrines, il admit, avec la bonne foi de l'enthousiasme, les conséquences extrêmes du réalisme [2] : mais quel étonnement, disons même quel respect doit nous inspirer la grande figure de ce docteur, qui causera tant d'agitation dans l'école, dans l'Eglise, qui sèmera les vents et recueillera les tempêtes, mais saura les braver, qui ne laissera pas un héritier direct de sa doctrine, mais qui, du moins, aura la gloire d'avoir annoncé, d'avoir précédé Bruno, Vanini, Spinosa, les plus téméraires des logiciens qui aient jamais erré sous les platanes de l'Académie !

Jean Scot sait le grec, comme il sait le latin ; il a pu lire, il a lu le texte original des traités philosophiques transmis par la Grèce au monde romain,

> Græcia... quidquid transmisit clara latinis [3],

et conservés dans les monastères de l'Irlande; il a traduit du grec le livre des *Noms Divins*, attribué au faux Denys l'Aréopagite; le plus important de tous les livres qui nous restent de lui porte un titre grec, Περὶ φύσεων μερισμοῦ [4]:

[1] *De divisione naturæ*, lib. I, c. XVI et XXXIII. — [2] « Il est fort curieux de voir, au milieu de cette ignorance générale, à une époque où la sphère des études était si étroite, un homme, un seul homme, s'élancer dans la plus haute région des spéculations abstraites; il est curieux de voir la philosophie du moyen-âge débuter par une entreprise aussi hardie et par un ordre de conceptions aussi singulier. Jean Scot montre, par son style, qu'il n'était point étranger à l'étude des bons modèles; il ose penser d'après lui-même; il ne manque ni d'une certaine élévation dans les idées, ni d'une certaine méthode dans la manière de les déduire : l'apparition d'un tel homme, à une telle époque, est, à tous égards, un phénomène extraordinaire; on croit rencontrer un monument de l'art debout au milieu des sables du désert. » M. de Gérando, *Hist. comp. des systèmes de philosophie*, t. IV, p. 353.

[3] Alcuinus, in poemate *de Pontificibus Eborac.*, versus 1537.

[4] Publié pour la première fois à Oxford, en 1681, par Thomas Gale, in-folio,

c'est donc un érudit de premier ordre. C'est, en outre, un libre, un très-libre penseur, qui professe que la vraie philosophie est la vraie religion, de même que la vraie religion est la vraie philosophie [1], et qui n'acceptera jamais aucune transaction dans laquelle il devrait sacrifier quelque chose de son indépendance : « Je ne suis pas, dit-il, tellement épouvanté par l'autorité, je ne redoute pas tellement la furie des esprits inintelligents, que j'hésite à proclamer hautement les choses que la raison démêle clairement et démontre avec certitude [2]. » Si c'est là de l'orgueil, cet orgueil n'a-t-il pas son origine dans les plus nobles instincts de la conscience? Cet orgueil est-il autre chose que la fierté légitime de la raison, protestant contre la tyrannie des préjugés traditionnels? Nous ne devons pas condamner l'énergique parole que vient de

et récemment par les soins de M. Schlüter, Monasterii Guestphalorum, 1838, in-8°. Nous négligeons ici de mentionner les divers ouvrages de Jean Scot, ceux qui ont été conservés et ceux qui ont été perdus. On trouve cette nomenclature dans une monographie fort intéressante publiée par M. de Saint-René-Taillandier, sous ce titre : *Jean Scot Erigène et la philosophie scolastique*; Strasbourg, 1843, in-8°, p. 66-82.—Pour les citations, nous renvoyons à l'édition de Gale. La Bibliothèque Nationale ne possède pas un manuscrit complet du traité de la *Division des Natures*, mais on trouve des parties plus ou moins considérables de cet ouvrage dans le n° 1764 de l'ancien fonds latin et dans les n°s 280, 309, 830, 1110 du fonds de St-Germain. Tous ces manuscrits sont du 9e siècle.

[1] « ..... Non aliam esse philosophiam, aliudve sapientiæ studium, aliamve religionem. Quid est de philosophia tractare, nisi veræ religionis, qua summa et principalis omnium causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. » J. Scoti Erigenæ *De div. Prædest.*, c. I. — [2] *De Divis. Nat.*, lib. I, p. 39. Voici maintenant comment il démontre la prépondérance de la raison sur l'autorité : « *Magister.* Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse quod prius est natura, quam quod prius est tempore. — *Discipulus.* Hoc pene omnibus notum est.— *Magister.* Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore, didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturæ cœpit esse auctoritas : ratio vero cum natura ac tempore ex rerum principio orta est. — *Discipulus.* Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas quæ vera ratione non approbatur, infirma esse videtur : vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. » *De Div. Nat.*, lib. I, c. LXXI.

prononcer, en présence des redoutables athlètes de l'orthodoxie, cet homme plein de courage, dont le nom doit être inscrit le premier sur le martyrologe de la philosophie moderne ; non, nous ne devons pas la condamner, car il a dit encore : « L'autorité est dérivée de la raison, nullement la « raison de l'autorité ; toute autorité qui n'est pas reconnue « par la raison me paraît sans valeur. » Quelles sont, en effet, ces maximes, si ce ne sont les nôtres ? Qu'est-ce que la philosophie, si la raison n'est pas souveraine, si la *furie des esprits inintelligents* peut, avec le concours de l'autorité, lui interdire de déclarer ce qu'elle *démêle clairement et démontre avec certitude ?* Mais ne nous éloignons pas de Jean Scot.

Nous avons dit qu'il n'est pas du parti d'Aristote ; qu'il préfère à la doctrine de ce philosophe celle de Platon, et que cette préférence va chez lui jusqu'à l'enthousiasme, jusqu'au délire alexandrin. Il importe donc d'apprécier séparément ce qui, dans les écrits de ce novateur, lui a été inspiré par un sentiment profond et vrai de la liberté philosophique, et ce qu'il a professé par esprit de système. Cette distinction établie, nous dirons que, parmi tous les docteurs du moyen-âge, aucun ne nous semble avoir revendiqué les droits, alors méconnus, de la raison, avec une franchise égale à la science, et que, d'autre part, aucun d'entre eux n'a compromis ces droits par des emportements aussi téméraires, par des écarts aussi graves que les siens. C'est ce que nous devons maintenant faire comprendre.

Voici d'abord quelques mots de Jean Scot sur la procession naturelle des idées : « La connaissance des choses sensibles « est grandement utile à l'intelligence des choses intelligi- « bles ; car, de même que par les sens on s'élève à l'intelli- « gence, ainsi par la créature on s'élève vers Dieu [1]. » Ce

[1] *De Divis. Nat.*, lib. III, p. 139.

langage pourrait sans doute être désavoué par quelques platoniciens : mais devons-nous nous arrêter à l'interpréter suivant l'esprit de telle ou telle école? Il y a tant de sincérité dans les déclarations réalistes de Jean Scot, qu'il est permis de passer rapidement sur ce qui peut sembler équivoque. Faisons remarquer, toutefois, que si Jean Scot tient compte des idées qui sont acquises par le moyen des sens, il n'accorde à ces notions qu'une valeur très-médiocre, quand il les compare à celles que la raison possède en elle-même. Il va plus loin encore, car au-dessus de la raison il place la vision, qui seule, dit-il, donne la connaissance pure [1]. La psycologie de Jean Scot n'est donc pas en contradiction avec sa théologie : d'ailleurs, les Alexandrins eux-mêmes, les maîtres du faux Denys et de Jean Scot n'ont jamais récusé le témoignage des sens, en ce qui regarde les objets sensibles; mais ils ont établi qu'au-dessus du monde des phénomènes, il y a le monde réel, objectif, des intelligibles, où les sens ne pénètrent pas. Qu'est-ce donc qu'une idée pure, suivant Jean Scot? C'est une théophanie, une manifestation de Dieu dans l'âme humaine, manifestation opérée simultanément par la grâce et par un effort libre de l'intelligence [2]. Rien n'est donc plus certain qu'une idée de cet ordre. Hésiter à la proclamer vraie, l'arrêter au seuil de l'âme pour la soumettre à quelque contrôle avant de l'accueillir, c'est gravement offenser Dieu lui-même. Ainsi la science de l'être en soi, la vraie science, est au-dessus du doute. Le philosophe va maintenant nous apprendre ce que lui a révélé sa raison, éclairée par le flambeau divin.

La nature est la réalisation de Dieu sous quatre formes, *quatuor differentias, quatuor species* : la première, créatrice et incréée; la seconde, créée et créatrice; la troisième, créée

[1] M. de St-René-Taillandier, p. 85. — [2] *De Divis. Nat.*, lib. I, c. 11.

et qui ne crée pas; la quatrième, qui ne crée pas et n'est pas créée. Voici maintenant l'explication de ces formules : « L'être absolu, l'unité substantielle, s'appelle Dieu. Mais cette substance ne reste pas à l'état virtuel : elle se manifeste suivant les lois de sa propre nature. Elle devient, par cette manifestation, la première forme de l'unité, la forme créatrice et incréée. Cette forme est Dieu lui-même (le Dieu actuel). Dieu est le principe, le milieu, la fin; le principe, parce que toutes les choses viennent de lui; le milieu, parce que toutes les choses subsistent en lui et par lui; la fin, parce que toutes les choses se meuvent vers lui, aspirant au repos et à la perfection [1]. Aussi Jean Scot fait-il dériver fort ingénieusement θεὸς de θεῶ, *courir* [2]; Dieu court dans tous les êtres [3]. Cette

[1] *De Divis. Nat.*, lib. I, ch. XII. — [2] C'est une étymologie déjà donnée par les Eléates, dont le système est sous beaucoup de points conforme à celui de Jean Scot. Platon l'a reproduite dans le *Cratyle*. Jean Scot, qui n'avait pas le *Cratyle* entre les mains, connaissait vraisemblablement ces phrases de Jean de Damas, que nous signale Maurice Duport dans sa préface des *Théorèmes* de Duns Scot : « Secundum nomen θέος, id est *Deus*, dicitur vel ab eo quod est θεὶν, id est *currere*, vel disponere universa : vel ab αἴθεῖν, id est *urere*; Deus enim ignis est consumens omnem malitiam : vel a θεᾶθεῖν, id est a *considerando* omnia; nulla enim eum latent. » — [3] « Talis naturæ species de Deo solo recte prædicatur, qui solus omnia creans; Ἄναρχος, hoc est sine principio, intelligitur, quia principalis causa omnium quæ ex ipso et per ipsum facta sunt, solus est; ac per hoc et omnium quæ ex se sunt finis est. Ipsum enim omnia appetunt. Est igitur Principium, Medium et Finis. Principium quia ex se omnia quæ essentiam participant; medium autem, quia in seipso et per seipsum subsistunt omnia; finis vero, quia ad ipsum moventur, quietem motus sui suæque perfectionis stabilitatem quærentia. » *De Divis. Nat.*, lib I, c. XII. Voici maintenant en quels termes M. Jouffroy résume la définition de Dieu donnée par Spinosa : « Dieu étant la substance unique et renfermant en lui toute l'existence, il s'ensuit que rien n'existe que par lui ou en lui, ou, en d'autres termes, qu'il est la cause immanente et la substance de tout ce qui est. Il n'y a donc, il ne peut y avoir qu'un seul être qui est lui, et l'univers n'est autre chose que la manifestation infiniment variée des attributs infinis de cet être. Rien de ce qui enferme l'existence ne peut être nié de Dieu, dit Spinosa, et tout ce qui l'enferme lui convient et en vient. Dieu n'est donc pas seulement la cause qui fait commencer d'être les choses qui existent, il est encore celle qui les fait persévérer dans l'être; en d'autres termes, il est à la fois cause et substance de tout ce qui existe. » *Cours de droit naturel*, sixième leçon.

première forme de la nature s'épanche et engendre la seconde, la forme créée et créatrice. Cette forme est une hypothèse gnostique, renouvelée par Jean Scot : elle comprend le verbe, les causes secondes, les universaux, le monde archétype. La troisième forme, qui est créée et ne crée pas, est l'univers sensible : cette forme est dans le temps ; elle a commencé et elle finira. Mais elle ne finira que par une transformation, absorbée par les causes secondes, qui reviendront elles-mêmes se confondre dans l'unité. Alors, la substance incréée rentrera dans le repos, et la nature prendra sa quatrième forme, *quæ nec creatur, nec creat* [1]. » Telles sont les thèses premières de Jean Scot : quand il s'agit de les développer, il n'hésite devant aucune des conséquences que, dès l'abord, elles semblent contenir. Enfin il arrive, par une voie aujourd'hui trop connue et trop fréquentée, au panthéisme le plus sincère, le plus patent. Nous emprunterons à M. Rousselot la traduction d'un fragment qui peut être considéré comme la profession de foi de Jean Scot sur l'essence universelle de l'être-cause. Voici ce fragment : « Ne vois-tu pas, dit un des interlocuteurs, « comment l'auteur de tout ce qui est obtient le premier rang « dans la classification ? Ce n'est pas sans raison, puisque, « principe universel, inséparable de la diversité qu'il enfante, « il n'existe qu'à titre de cause productive. Dans son sein, « il renferme tout irrévocablement et par essence, en sorte « qu'il est à la fois la division et l'ensemble de la créature « universelle : genre, espèce, tout et partie, sans être spécia- « lement, pour cela, d'aucun genre, d'aucune espèce, d'au- « cun tout, d'aucune partie [2] ; mais toutes ces divisions sont « en lui, s'élèvent de son sein et y retournent [3]. Ainsi la

[1] *Encyclopédie nouvelle*, art. *Scolastique*. — [2] La traduction fidèle serait, il nous semble : « sans être pour cela ni le genre, ni l'espèce, ni le tout, ni la partie d'une créature déterminée. » — [3] Il y a plus simplement, dans le texte : « sed hæc omnia in ipso et ad ipsum sunt. »

« monade est le principe des nombres, la première progres-« sion ; c'est d'elle que se forme la pluralité, et les nombres, « par leur réunion, retournent à l'unité. Si donc tous les « nombres sont absolument et inévitablement dans la mo-« nade, elle est pour tous le principe du tout, de la partie et « de chaque division, tandis qu'elle n'est en elle-même ni le « nombre ni la partie. Il en est de même du centre, pour le « cercle ou la sphère ; du signe, pour l'image ; du point, pour « la ligne. Donc, puisque toute division de l'universel pro-« vient de celui-ci, comme cause créatrice, il ne faut pas re-« garder ce principe comme une partie primitive ou une « espèce, mais comme la source mère où se produit toute « division et toute partition : c'est le commencement, le « milieu et la fin de l'être [1]. »

Il serait sans doute fort intéressant de rechercher, même après M. Rousselot, ce qu'il y a d'original dans l'ensemble et dans le détail de la doctrine de Jean Scot et d'apprécier exactement la part qu'il en faut attribuer aux Alexandrins, au Pseudo-Denys et au moine Maxime. Mais cette recherche nous entraînerait loin. Quel que soit d'ailleurs notre jugement sur cette doctrine, qu'il nous suffise d'en avoir ici donné l'analyse la plus sommaire. Voyons maintenant si l'opinion de Jean Scot sur la nature des genres et des espèces est bien celle que Raban attribue à quelques docteurs de son temps.

Un passage très-curieux du livre V du traité Περὶ φύσεων μερισμῦ est celui dans lequel Jean Scot s'excuse de n'avoir pas compris parmi les sciences la rhétorique et la dialectique : il ne l'a pas fait, dit-il, parce que la rhétorique et la dialectique « semblent avoir pour objet, non la nature des choses, « mais simplement les règles du discours ; de regulis (trac-« tare videntur), humanæ vocis, quam non secundum natu-

[1] J. Scot. Erig., *de Divis. Nat.*, lib. III. M. Rousselot, *Etudes sur la Philos. au moyen-âge*, t. I, p. 57.

« ram, sed secundum consuetudinem loquentium, subsistere « Aristoteles, cum suis sectatoribus approbat [1]. » Ainsi, les partisans d'Aristote refusent d'admettre que l'oraison soit bien définie l'expression toujours fidèle, toujours parfaite de la nature des choses, c'est-à-dire que tous les mots correspondent à des réalités, toutes les combinaisons intellectuelles à des essences; et cela révolte tellement Jean Scot qu'il retranche du nombre des sciences celles qui traitent de la méthode et des formes du langage, la dialectique et la rhétorique. Il n'y a de science vraie que la science de l'être vrai · qu'importe le reste ? Que signifient et cet art de raisonner et cet art de bien dire, qui n'enseignent rien, si ce n'est à combiner des fictions frivoles et des mots vides ?

Mais laissons ce téméraire contempteur de la logique répondre lui-même aux questions que l'on s'adresse au sujet des catégories péripatéticiennes. Il énonce d'abord en ces termes quelles sont ces catégories : « Aristote, qui fut, dit on, chez « les Grecs, le plus habile à découvrir la diversité des objets « naturels, classa les innombrables variétés de toutes les « choses qui sont au-dessous de Dieu et ont été créées par lui « en dix genres universels, qu'il appela *catégories*, c'est-à- « dire prédicaments : car il lui sembla que, dans la multitude « des choses créées et dans les mouvements variés des esprits, « *variisque animorum motibus*, il ne pouvait rien se rencon- « trer qui ne fût compris dans telle ou telle des divisions « que les Grecs désignent par ces mots : οὐσία, ποιοτης, ποσότης, « πρός τι, κεῖσθος, ἕξις, τόπος, χρόνος, πράττειν, παθεῖν, et les Latins « par ceux-ci : *essentia*, *quantitas*, *qualitas*, *ad aliquid*, *si-* « *tus*, *habitus*, *locus*, *tempus*, *agere*, *pati* [2] ». Tout n'est pas clair dans cette exposition, et déjà se manifeste la tendance réaliste du philosophe. Les noms des catégories signifient-

[1] *De div. Nat.*, lib. V, c. IV. — [2] *De Div. Nat.*, lib. I, c. XXII.

ils des choses ou des concepts ? Il lui semble qu'ils signifient des choses, mais il ne le déclare pas sans faire la réserve qui se trouve sous ces termes obscurs *variisque animorum motibus*. Quel qu'ait été d'ailleurs le sentiment d'Aristote, nous ne tarderons pas à connaître quel est celui de Jean Scot. Faisons encore une remarque sur la substitution de ces mots ποίοτης. ποσότης, κεῖσθος, ἕξις, τόπος, χρόνος, à ceux-ci : ποιὸν, ποσὸν, κεῖσθαι, ἔχειν, ποῦ, ποτὲ, dont Aristote a fait usage au chapitre II des *Catégories*. M. Barthélemy Saint-Hilaire ne nous semble pas avoir apprécié toute l'importance de ce changement [1]. Le nom substantif n'appartient proprement, suivant Aristote, qu'à la première catégorie, lorsqu'elle désigne la substance individuelle, et l'emploi de ces termes : ποίοτης, κεῖσθος, τόπος, χρόνος, nous indique déjà que, dans l'opinion de Jean Scot, les catégories ne sont pas des manières d'être générales de toute substance, mais sont en soi, *per se*, au titre d'êtres, au titre de réalités parfaites. Voici maintenant les explications attendues.

Qu'est-ce que l'essence ? « L'essence, répond Jean Scot, « paraît être dans tous les prédicaments, car ils ne peuvent « être sans elle, et cependant elle est par elle-même en son « lieu, *per se suum locum obtinet*. Ce qui est en tous, n'est « propre à aucun, mais commun à tous ; ce qui, toutefois, « subsiste en tous ne perd pas sa condition naturelle, qui est « d'être soi [2]. » Un péripatéticien comprend mal cette définition. Quelle est, en effet, cette essence qui, suivant Jean Scot, se communique à tous les predicaments. Ce n'est ni l'οὐσία κυριώτατα, πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, qui est le propre de cet

[1] *De la Logique d'Arist.*, t. II, p. 198. — [2] Essentia in omnibus esse videtur, sine qua esse non possunt, et tamen per se suum locum obtinet. Quod omnium est, nullius proprie est, sed omnium commune Et dum in omnibus subsistat, per seipsum propria sua ratione esse non desinit. » *De Div. Nat.*, lib. I, c. XXII.

homme, de ce cheval : ce n'est pas non plus cette οὐσία logique, vraiment prédicamentale, qui est la manière d'être la plus universelle de tout ce qui est. On ne saurait concevoir, dans le système d'Aristote, la quantité, la qualité, la situation, comme quelques substances semblables en nature à Socrate, à Bucéphale. D'autre part, ce qui se dit universellement ne se dit que des êtres, et si la quantité se dit des êtres comme l'essence elle-même, elle n'est qu'un pur prédicament, elle n'est pas ce sujet composé de matière et de forme qui seul est capable de recevoir, *in re*, les définitions catégoriques. Mais allons au-delà : « Cela, continue Jean « Scot, peut se dire aussi de la quantité. On se sert, en effet, « de ces expressions (que nous ne saurions traduire) : *quanta* « *essentia*, *quanta qualitas*, *quanta relatio*, *quantus situs*, « *quantus habitus*, etc., etc. Ainsi la quantité s'étend à toutes « les catégories, et cependant *non proprium suum deserit* « *statum*, elle ne cesse pas d'être par elle-même quelque « chose de stable et de permanent. Il en est de même de la « qualité. Ne se dit-elle pas des autres catégories ? Ne fait-on « pas usage de ces locutions : *qualis* οὐσία, *qualis magnitudo*, « *qualis relatio* [1] ?... » Assurément, on fait usage de ces locutions diverses ; mais elles représentent de pures combinaisons de l'intellect, et non pas des êtres. S'agit-il simplement d'accorder à Jean Scot que l'esprit combine tous les prédicaments ; que, toutefois, il a de chacun d'eux une notion distincte, et que cette notion est leur *proprius status ?* Cette concession doit être faite. Mais assurément Jean Scot ne la trouvera pas suffisante.

Le traité de la *Division des Natures* étant un dialogue entre un maître et son disciple, le disciple fait cette observation : « Personne ne met en doute que l'essence subsiste par

[1] *Ibid.*

« elle-même, mais on suppose qu'elle est le fondement des « autres prédicaments, *ab ipsa cœtera fulciri creduntur;* on « dit, par exemple, que le lieu, la quantité, la situation, « sont des accidents de l'essence, et qu'ils sont mis en mou- « vement par la tendance qu'ils ont à se joindre au sujet « dans lequel ils sont, et sans lequel ils ne peuvent être. Si « cela est, tout est dans le mouvement, excepté toutefois « l'essence [1]. » En d'autres termes, la quantité, la situation, le lieu, ne se réalisent, dit-on, qu'au sein de l'essence ; ils la recherchent, et quand ils parviennent à l'atteindre, elle leur communique l'être, la vie ; mais hors d'elle, ils ne peuvent être et ne sont pas. Il ne faut pas s'y tromper, cette objection n'est pas nominaliste, elle est réaliste. Que suppose, en effet, le disciple de Jean Scot ? Que l'essence est un tout immobile, qui a pour accidents le temps, le lieu, la quantité, la relation. Or, ce tout n'est pas la substance individuelle, le τόδε τι d'Aristote ; c'est cette essence, ou plutôt cette substance réellement commune en tous, qui doit être considérée par Guillaume de Champeaux comme le suppôt commun des êtres. Le maître va-t-il donc accepter l'hypothèse de son disciple ? Il concède d'abord que cette hypothèse n'est pas frivole ; et que l'opinion commune est pour elle « quia opinio- « nem communem sequeris... » Remarquons ici qu'au rapport de Jean Scot la doctrine de l'unité ontologique était déjà, de son temps, en grande faveur. Ce renseignement n'est pas à négliger. Mais ce qui suit nous intéresse encore davantage. Jean Scot conteste qu'aucune des catégories soit dans le mouvement : « Un examen attentif nous fait comprendre,

[1] « Quid dicimus de loco, de quantitate, de situ, quæ in statu posuisti ? Nam de οὐσία, idem essentia, nemo dubitat quod nullius indiget ad subsistendum : ab ipsa cœtera fulciri creduntur. Hæc vero, locum dico et quantitatem situmque, inter accidentia essentiæ connumerantur. Ac per hoc, illud subjectum in quo sunt et sine quo esse non possunt appetendo, moventur, Et si ita est, omnia in motu sunt, præter οὐσίαν, quæ sola motu caret. »

« dit-il, que le lieu n'est compris par rien, mais qu'il con-
« tient tout ce qui se trouve en lui. Si, en effet, le lieu n'est
« que le terme, la limite de toute nature finie, assurément
« le lieu ne tend pas à être en quelque chose, mais toutes les
« choses qui sont en lui le recherchent, *desiderant*, comme
« ce qui les limite, ce qui les détermine, comme leur conte-
« nant naturel, hors duquel ils ne peuvent que s'écouler
« dans l'infini. Donc le lieu n'est pas dans le mouvement ;
« car tout ce qui est en lui se meut vers lui, et lui seul est
« stable [1]. » Nous voici déjà bien loin. Non-seulement, en effet, les dix genres les plus généraux ne sont pas, au dire de Jean Scot, des idées simples, légitimement recueillies de la considération du multiple ; mais ce sont des entités vraies. En outre, tout ce qui est dans la nature phénoménale est soumis à la loi du mouvement et de la décomposition ; donc ce qui, permanent et stable, est au-dessus de cette nature, au-dessus de ces phénomènes, les limite, les enserre, les contient, mais ne se subordonne pas à leur manière d'être. On voit déjà, puisqu'il s'agit du lieu, combien il importait à Jean Scot de substituer à l'adverbe ποῦ le substantif τόπος : ce simple changement n'autorise pas, mais dissimule bien des écarts. Platon a pu, dans le *Timée* [2], poser le principe de la permanence du lieu : sur ce point Aristote ne l'a pas contredit, puisqu'il a défini le lieu la limite immobile des corps, πέρας ἀκίνητον πρῶτον [3] ; mais ni dans ses *Catégories*, ni dans sa *Physique*, Aristote n'a dit du lieu qu'il fût une substance,

[1] « *Magister*. Non usquequaque absurda est inquisitio tua, quia opinionem communem sequeris ; sed, si diligentius intuearis invenies locum a nullo contineri, continere vero omnia quæ in illo locantur. Si enim nihil aliud locus sit nisi terminus atque definitio cujusque finitæ naturæ, profecto locus non appetit ut in aliquo sit, sed omnia quæ sunt in eo ipsum merito terminum finemque suum semper desiderant, in quo naturaliter continentur et sine quo in infinitum fluere videntur. Locus itaque in motu non est, cum omnia quæ in eo sunt ad se moventur, ipse vero stat. » — [2] Page 484 de la trad. de Marcile Ficin. — [3] *Physicorum* lib. IV, c. IV.

soit *in re,* soit *per se.* Suivant Aristote, toutes les substances sont nécessairement dans le lieu qu'elles occupent ; mais la détermination de leur étendue ne vient pas de ce lieu ; loin de là, c'est la proportion de leur étendue qui détermine l'espace qu'elles remplissent, le lieu qui les limite. Ainsi, que tous les atômes s'anéantissent, disparaissent, le lieu n'a plus d'autre patrie que sa cause. Tel semble être aussi le sentiment de Platon. Mais cela ne suffit pas à Jean Scot : il attribue la permanence au lieu des choses, et il veut que les choses soient subordonnées à des conditions absolues qui viennent du lieu. Dans ce système, le lieu précède la génération des choses non-seulement en puissance, mais en acte, et cette actualité primordiale du lieu n'est pas seulement une pensée divine, mais encore une manifestation immuable de cette pensée. Jean Scot raisonne à l'égard de quelques autres catégories comme à l'égard du lieu : « La raison, dit-il, nous enseigne, de « même, au sujet de la quantité et de la relation, que toutes « les choses auxquelles se communiquent la quantité et la « relation, sensibles ou intelligibles, aspirent après la quan- « tité parfaite, après la situation absolue, pour s'y fixer, « pour s'y reposer, *ut in ea quiescat.* Donc la quantité et la « situation ne vont pas vers quelque chose, mais on va vers « elles ; donc elles ne sont pas dans le mouvement, mais dans « le repos. » Cela s'entend. Le disciple n'attribuait le principe d'unité qu'à l'essence. Le maître veut lui prouver que quatre au moins des unités prédicamentales sont unes, permanentes, au même titre que la première. Mais, toutefois, ne peut-on pas dire encore qu'elles sont telles parce que la première est en elles ; en d'autres termes, qu'elles sont universelles et permanentes au sein d'un universel suprême dont elles sont les accidents permanents ? Voici cette question : « Num vero accidentia οὐσίας hæc tria dicenda sunt, quanti- « tas, situs, locus ? An per se substantiæ ? » A cela le maître

répond : « Suivant l'opinion des dialecticiens (on sait déjà « quel état il fait de la dialectique), tout ce qui est est sujet, ou « se dit d'un sujet, ou est dans un sujet. Mais si l'on consulte « la droite raison, elle déclare que le sujet et ce qui se dit « d'un sujet sont une même chose et ne diffèrent en rien. « Car si, comme ils disent, *Cicéron* est sujet et substance « première ; si *homme* se dit du sujet et est substance se- « conde, y a-t-il, entre *Cicéron* et *homme*, d'autre différence « quant à la nature que celle du nombre et de l'espèce, « puisque l'espèce n'est pas autre chose que l'unité des nom- « bres, et que le nombre n'est pas autre chose que la plura- « lité de l'espèce ? Si donc l'espèce est entière, une et indivi- « sible dans les nombres, et si la collection des nombres est « un individu au sein de l'espèce, je ne vois pas quelle diffé- « rence peut exister, quant à la nature, entre le sujet et ce « qui se dit d'un sujet [1]. » Ainsi l'opinion de Jean Scot sur la non-différence quant à la nature, est qu'entre les individus composant l'espèce homme, il n'y a d'autre distinction que la distinction numérique. L'individu n'est qu'un nombre : ce n'est plus lui qui donne la substance ; il la reçoit : il la reçoit de l'espèce, qui la reçoit du genre, et les genres eux-mêmes ne sont que des nombres au sein d'un être plus général encore, qui est l'essence proprement dite : il n'y a rien dans Platon qui ne soit dans Socrate, si ce n'est, en quelque façon,

[1] « *Magister*. Et hoc dignum quæsitu video ; nam, juxta dialecticorum opinionem, omne quod est aut subjectum est, aut de subjecto, aut in subjecto est. Vera tamen ratio consulta respondet subjectum et de subjecto unum esse et in nullo distare. Nam si, ut illi aiunt, *Cicero* subjectum est et prima subssantia, *homo* vero de subjecto et secunda substantia, quæ differentia est juxta naturam, nisi quia unum in numero, alterum in specie, cum nihil aliud sit species nisi numerorum unitas, et nihil aliud numerus nisi speciei pluralitas. Si ergo species tota et una est, individuaque in numeris, et numeri unum individuum in specie, quæ, quantum ad naturam, differentia est inter subjectum et de subjecto non video. Similiter de accidentibus primæ substantiæ intelligendum. » Tous les fragments que nous venons de citer appartiennent au livre I[er] de la *Division des Natures*, du ch. XVI au ch. XXX.

le nom, le numéro, qui sert à les distinguer l'un de l'autre. Voilà ce que dit Jean Scot, et il ajoute : « Il n'y a pas non « plus de différence, quant à la nature, entre la substance « première (Socrate) et ses accidents. » Ainsi, tout ce qui peut se dire d'un sujet est en substance. Pour combattre la distinction établie par les dialecticiens entre un sujet et ce qui se dit d'un sujet, Jean Scot vient de considérer l'espèce comme étant l'unité des nombres ; mais il a précédemment établi que toute catégorie de l'être est encore une chose en soi, distincte de la multitude des choses catégoriées. Et si tout ce qui se dit des individus, des espèces, des genres, des genres les plus généraux, se dit aussi des accidents de l'individu, ces accidents sont eux-mêmes des substances ; ces termes : *être substance, être en substance* ou substantiel, et *se dire de la substance*, étant synonymes. Mais ce n'est encore là qu'une argumentation à l'adresse des dialecticiens. Au fait, Jean Scot tient médiocrement à ce que les accidents soient pris pour des substances ; ce qui l'intéresse bien davantage, c'est qu'on accepte pour des accidents de l'être les substances premières et secondes. C'est ce qu'il déclare sans équivoque dans cette phrase que Tennemann nous recommande à bon droit : « Quidquid in omni creatura vel sensu cor« poreo percipitur, seu intellectu consideratur, nihil aliud est « nisi quoddam accidens incomprehensibile per se uniuscu« jusque essentiæ, quæ aut per qualitatem, aut quantitatem, « aut formam, aut materiam, aut differentiam quamdam, aut « locum, aut tempus agnoscitur, non quid est, sed quia « est [1]. » Nous voici donc à cette conclusion : tout ce qui est dans l'ordre des choses phénoménales est identique en nature, et l'être de toute substance est ce que toute substance reçoit

[1] *De Divis. Nat.*, lib. I, chap. III et IV. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, t. VIII, prem. part., p. 76. Degérando, *Hist. comparée*, t. IV, p. 357.

de l'essence qui la détermine. Le maître demande à son disciple : « Quid tibi videtur? Num οὐσία in generibus generalissimis et in generibus generalioribus, ipsisque generibus et eorum speciebus iterum cum specialissimis speciebus, quæ atoma, id est individua, dicuntur, universaliter proprie contineatur? » Et le disciple répond : « Nihil aliud esse video in quo naturaliter inesse οὐσία possit nisi in generibus et speciebus a summo usque deorsum descendentibus, hoc est a generalissimis usque ad specialissima, id est individua, seu reciprocatim sursum versus ab individuis ad generalissima[1]. » C'est en effet ce que le disciple doit répondre : l'être est un, et tout ce qui est n'est qu'une forme de cet être unique.

Telle est la thèse première, fondamentale du réalisme. Mais, pour ne pas confondre Jean Scot avec d'autres docteurs de son parti, il faut sur-le-champ se rappeler les distinctions qu'il a proposées et fait valoir. Il a pris soin, en effet, de distinguer entre elles toutes les catégories, et il a dit que si les neuf dernières participent de la première, la première participe elle-même des neuf autres ; mais que, d'autre part, chacune d'elles est ce qu'elle est par elle-même, *per se*, en dehors de toute participation. Comprend-on cela? On le comprend mal assurément ; mais il n'importe, car ce n'est pas au sein de la nature qu'est le *locus proprius*, le *proprius status* des catégories : c'est dans la région des choses créées et créatrices, *extra motum*, et ni les sens ni la pensée de l'homme n'y peuvent pénétrer. Le maître dit au disciple : « Si acutius vestigia sancti Gregorii Theologi, expositorisque sui Maximi sapientissimi sequens, inspexeris, invenies οὐσίαν omnino in omnibus quæ sunt per seipsam incomprehensibilem, non solum sensui, sed intellectui esse. »

[1] *De Divis. Nat.*, lib. I, c. XXIX.

Ce que l'homme connaît, voilà ce que qu'il appelle l'être; mais c'est une locution vicieuse : ce qu'il ne connaît pas, ce qu'il est tenté d'appeler le non-être, voilà l'être vraiment réel, qui communique aux phénomènes l'apparence de l'être. Il y a même plusieurs degrés de natures, au-dessus de ce que notre intelligence si bornée s'imagine être la nature proprement dite : « Ainsi la bonté divine, « l'essence, la vie, la sagesse, tout ce qui réside dans la « source universelle s'épanche d'abord sur les causes pri- « mordiales et leur donne l'être, et descend ensuite par ces « mêmes causes sur l'universalité de leurs effets, d'une ma- « nière ineffable, dans une progression successive, passant « des choses supérieures aux inférieures. Ces effusions sont « ensuite ramenées à la source originelle par la transpira- « tion cachée des pores les plus secrets de la nature [1]. » Mais nous laissons de côté les longues dissertations que Jean Scot n'omet pas de faire sur la nature incompréhensible de ses universaux *ante rem*. On connaît la liberté, la témérité de son génie !

On pourra même trouver que dans cette introduction à l'histoire des débats scolastiques, nous avons beaucoup insisté sur Jean Scot. Cependant, quand on nous signalait à la cour barbare de Charles-le-Chauve, un érudit, un philosophe, qui avait osé reproduire cette assertion du *Timée*, que le monde visible est un immense animal composé d'un corps et d'une âme [2], pouvions-nous n'être pas curieux de savoir si ce docteur n'avait été qu'un enthousiaste vulgaire? Notre curiosité a été bien autrement excitée, quand, en ouvrant le traité de la *Division des Natures*, nous avons vu l'auteur disserter avec l'assurance la plus magistrale sur le problème dont la profondeur avait effrayé Porphyre, combattre la solu-

[1] *De Divis. Nat.* , lib. III, p. 104. Degérando, *Hist. comp.*, t. IV, p. 359. — [2] *De Divis. Nat.*, lib. I, ch. XXXIII.

tion péripatéticienne de Boëce, et, dès l'origine de cette controverse qui doit agiter l'école durant tout le moyen-âge, compromettre le réalisme en prononçant le dernier mot de ce système. Les explications données par Jean Scot sur la grande affaire des catégories, nous ont semblé d'autant plus intéressantes que, suivant l'ingénieuse observation de M. de Rémusat [1], les philosophes venus à la suite de Jean Scot, Abélard, ses adversaires et ses nombreux disciples se sont beaucoup moins inquiétés de définir la nature des prédicaments, des généralissimes, que de rechercher si le principe ontologique peut s'appliquer aux genres subalternes. Or, on a pu voir que Jean Scot, fidèle observateur de la méthode platonicienne, n'a laissé tomber ses regards sur les atômes, c'est-à-dire sur les individus, qu'après avoir déterminé la manière d'être des genres, en les faisant procéder des *generaliora;* qu'avant ces *generaliora* il a posé les *generalissima*, et qu'avant tout le reste il s'est occupé du plus général de ces généralissimes, οὐσια, l'essence, premier jet de la grande source qui s'épanche dans tous les domaines de la nature. Quelle étrange fortune que celle des systèmes philosophiques! Avant le treizième siècle, c'est-à-dire avant qu'on eût rigoureusement distingué les prédicables des prédicaments, la signification de bien des termes demeura confuse, indéterminée, et il nous est démontré que les nominalistes tirèrent toujours avantage de cette indécision; de sorte que le plus exact, le plus scrupuleux des terminologues, Aristote, remporta plus d'une victoire au moyen-âge, à l'aide d'un mot habilement ou naïvement pris à contre-sens. Or, cette incertitude sur la valeur propre des termes ne venait-elle pas de ce que, pour avoir négligé de traiter la question des prédicaments avant celle des prédicables, nos premiers scolastiques ne s'étaient

[1] *Abélard*, tome I, p. 330.

pas bien rendu compte de ce en quoi diffèrent les degrés de l'abstraction et les degrés de l'être ? Nous le croyons.

Quelle qu'ait été son opinion sur la nature de l'essence, Jean Scot avait donc posé dans leur succession méthodique les questions diverses sur lesquelles les nominalistes et les réalistes doivent répondre contradictoirement ; il avait connu l'échelle de l'abstraction ; il avait enseigné ce que c'est que monter et descendre les degrés métaphysiques. Et pourquoi n'a-t-il pas été suivi dans cette voie, que la logique préfère à toute autre? Jean Scot ayant avancé, sur les matières de la grâce et de l'eucharistie, quelques propositions très-mal sonnantes, se trouva dès-lors inscrit au nombre des ennemis de la foi. Cette sentence prononcée par l'Eglise, qui pouvait encore se montrer soucieux de conserver ou de faire copier les écrits d'un homme aussi mal noté ? Aussi le traité de la *Division des Natures* fut-il bientôt un livre perdu pour l'école. Au milieu du douzième siècle, Hugues de Saint-Victor en ignorait même le titre : la tradition lui avait seulement transmis qu'anciennement, bien avant Abélard, un certain Jean Scot avait écrit quelque chose sur les dix catégories. Cinquante années après, au moment où l'Eglise recherchait, pour les livrer aux flammes, tous les livres suspects de favoriser l'hérésie d'Amaury de Bène et de David de Dinant, le traité de la *Division des Natures* fut trouvé, dit-on, entre les mains de leurs sectaires, et un archevêque de Sens, nommé Gauthier-le-Cornu, le dénonça comme rempli d'abominables blasphèmes. C'est alors qu'il fut solennellement condamné [1].

Nous avons à parler maintenant de quelques autres maîtres en dialectique, contemporains de Raban-Maur et de Jean Scot, dont il nous importe d'autant plus de faire connaître les sentiments que le nom même de ces docteurs est à peu près ignoré.

[1] *Hist. littér.*, t. V, p. 423, 429. Brucker, *Hist. crit.*, t. III, p. 622.

CHAPITRE VI.

Saint Heiric et saint Remi d'Auxerre.

Parmi les disciples d'Alcuin nous avons compté le docte évêque d'Halberstadt, Haimon ; et, parmi les disciples d'Haimon, saint Heiric d'Auxerre. On ne possède aucun détail sur l'enseignement d'Haimon ; mais on peut supposer qu'ayant occupé la chaire de dialectique à l'école de Fulde, il suivit la méthode de Raban et se prononça, comme lui, pour Aristote et Boëce, contre Platon et Jean Scot. Ce qui donne beaucoup de poids à cette supposition, c'est que son disciple, Heiric d'Auxerre, fut un péripatéticien aussi zélé qu'intelligent. Où l'apprenons-nous ? Qui nous a fourni ce renseignement nouveau ? Avant de donner à ce sujet de plus amples explications, rappelons ce que l'on connaissait déjà sur la doctrine de cet Heiric, moine d'Auxerre, qui fut inscrit après sa mort au nombre des saints de l'église des Gaules.

Elève d'Haimon à l'abbaye de Fulde, Heiric alla plus tard étudier à Ferrières, sous la discipline de l'abbé Loup-Servat. De retour à Auxerre, sa patrie, il eut à cœur d'y enseigner ce qu'il avait appris durant son séjour aux grandes écoles de Fulde et de Ferrières. Parmi les illustres personnages qui vinrent assister aux leçons qu'il donna dans l'abbaye de Saint-Germain, on nous désigne le prince Lothaire, fils de Charles-le-Chauve, le moine Hucbald, qui dirigea dans la suite avec tant d'éclat l'école de saint Amand [1], et Remi d'Auxerre, le plus célèbre professeur de dialectique que les écoles de Paris aient eu dans le cours du dixième siècle [2]. A ces renseigne-

[1] *Hist. litt.*, t. VI, p. 211. — [2] *Hist., litt.*, t. V, p. 526.

ments recueillis dans le tome Ier des *Analecta* de Mabillon, dom Rivet et ses collaborateurs ajoutent que saint Heiric, annotant un poëme qu'il nous a laissé sur la vie de saint Germain, a le premier, au moyen-âge, énoncé dans une phrase très-significative un des arguments les plus fameux de Descartes. Notre premier soin a été de rechercher dans ce poëme sur la vie de saint Germain, publié par les Bollandistes [1], la phrase singulière qui nous était signalée par les auteurs de l'*Histoire Littéraire*. Elle est ainsi conçue : « In « omni natura rationali intellectuali, tria hæc (οὐσία, δύναμις, « ἐνέργεια) inseparabiliter semperque manentia consideran- « tur. Horum exemplum. Nulla natura sive rationalis, sive « intellectualis est quæ ignorat se esse, quamvis nesciat quid « sit. Dum ergo dico : *intelligo me esse*, nonne hoc verbo « quod est *intelligo* tria significo a se inseparabilia ? Nam et « me esse, et posse, et intelligere me esse demonstro. Non « enim intelligerem si non essem, neque intelligerem si vir- « tute intelligentiæ carerem ; nec illa virtus in me silet, sed « in operationem intelligendi prorumpit. » Rien ne manque, en effet, à cette démonstration de l'existence par la pensée ; et Descartes, il faut le reconnaître, ne l'a pas donnée en des termes plus rigoureux, plus énergiques, plus concluants : mais elle n'est pas du moine d'Auxerre. On n'encourait aucun blâme au neuvième siècle, quand on faisait des emprunts soit aux maîtres anciens, soit aux maîtres modernes, sans même prendre le soin de déclarer ces larcins. L'ignorance les avait d'abord autorisés ; ils avaient ensuite été consacrés par l'habitude. Nous avons reproduit, d'après les Bollandistes, la note marginale dans laquelle dom Rivet a retrouvé l'argument cartésien : nous allons maintenant citer le texte copié sans aucun scrupule par le moine d'Auxerre : « Hæc « enim tria in omni creatura sive corporea, sive incorporea, ut

[1] Dernier tome de juillet, p. 249.

« ipse certissimis argumentationibus docet, incorruptibilia « sunt et inseparabilia, οὐσία, ut sæpe diximus, δύναμις, ἐνέργεια, « hoc est essentia, virtus, operatio naturalis.— *Discipulus*. Ho- « rum trium exemplum posco. — *Magister*. Dum ergo dico : « *intelligo me esse*, nonne in hoc uno verbo quod est *intelligo* « tria significo a se inseparabilia ? Nam et me esse, et posse in- « telligere me esse, et intelligere me esse demonstro. Nonne « vides verbo uno meam οὐσίαν, meamque virtutem et actionem « significari ? Non enim intelligerem si non essem, neque intel- « ligerem si virtute intelligentiæ carerem ; nec illa virtus in « me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit. » On le voit, jamais il n'y eut d'emprunt moins dissimulé. Et où se rencontrent ces phrases textuellement reproduites par Heiric d'Auxerre ? Dans le Traité de la *Division des Natures*, livre I, chapitre 50. Si donc il est glorieux d'avoir, aux débuts de l'étude philosophique, découvert et parfaitement développé la démonstration de l'existence par la pensée, cette gloire appartient à Jean Scot Erigène. Mais celui-ci ne l'a-t-il pas empruntée lui-même aux écrits de saint Augustin ? Saint Augustin a plusieurs fois fait usage de cet argument dans sa polémique contre ses anciens condisciples, les nouveaux Académiciens. M. le docteur Ritter nous désigne deux passages, l'un des *Soliloques*, l'autre du Traité sur le *Libre Arbitre*, où se trouvent, sinon les développements, au moins les termes premiers de cette proposition : « *Cogito*, *ergo sum* [1]. » J. Scot les a-t-il connus ? Cela est vraisemblable ; nous devons toutefois ajouter que, dans aucun de ces passages, l'argument cartésien ne se présente aussi complet, aussi bien établi que chez Jean Scot. Mais c'est une question qui devient étrangère à saint Heiric. Si dom Rivet l'a compté parmi les philosophes en lui faisant honneur des dépouilles d'autrui, hâtons-nous de dire qu'il a, pour être admis dans cette hono-

[1] *Hist. de la Phil. chrét.*, t. II, p. 186 de la trad.

rable compagnie, des titres bien plus considérables qu'une note inscrite à la marge d'un poëme hagiographique. C'est là ce qu'ignoraient les doctes auteurs de l'*Histoire Littéraire de France*.

Il existe à la Bibliothèque Nationale, sous le n° 1108 du fonds de saint Germain, un manuscrit fort ancien provenant de cette riche abbaye, « Codex sangermanensis pervetustus, » qui contient un certain nombre d'opuscules philosophiques transcrits pour la plupart par le même copiste. M. Cousin ayant donné la description de ce manuscrit [1], nous nous contenterons de rappeler ici que, parmi ces opuscules se trouvent le Traité de l'*Interprétation* d'Aristote, traduit par Boëce; la *Dialectique* et le livre des *Dix Catégories*, ouvrages attribués à saint Augustin; une traduction de l'*Isagoge* de Porphyre; divers écrits de Boëce, et le texte du Traité d'Apulée sur l'*Interprétation*, ou plutôt sur le *Syllogisme Catégorique*. On remarque, dans ce manuscrit, des corrections et des gloses marginales ou interlinéaires quelquefois assez étendues; et comme ces gloses sont des notes rapidement écrites sur le blanc des feuillets, ou sur des fragments de parchemin intercalés avec assez peu d'art, il y a lieu de croire qu'elles sont l'œuvre d'un ancien possesseur du manuscrit, de celui peut-être qui avait fait rassembler pour son usage, dans ce volume, quelques-uns des traités philosophiques transmis par les Latins aux premiers dialecticiens du moyen-âge. Ce qui viendrait à l'appui de cette hypothèse, c'est que plusieurs de ces notes sont des extraits de Boëce, et que l'origine n'en est pas même indiquée. Nous allons prouver que l'auteur de ces annotations est notre moine d'Auxerre.

M. Cousin, étudiant ce manuscrit, a découvert à la marge

[1] *Ouvr. inéd. d'Abél.* Appendice, p. 618.

supérieure du feuillet 25, *verso*, quelques mots écrits par un contemporain de l'auteur, et a pris soin de les recueillir. Voici comment il les a transcrits : « *Henricus*, magister Re« migii, fecit has glossas. » Mais n'attribuant pas à sa découverte toute l'importance qu'elle nous semble avoir, M. Cousin a lu cette note avec précipitation. Il n'y a pas, à l'endroit désigné, *Henricus*, mais *Heiricus*. M. de Rémusat avait déjà supposé que cet *Henri* mystérieux pouvait bien être le célèbre Heiric d'Auxerre [1] : cela n'est plus pour nous une simple conjecture. Nous avons déjà compté Remi parmi les auditeurs d'Heiric. C'est ce que nous avait appris la chronique du moine Adhémar, publiée par Mabillon : « Heiricus « Remigium et Hubaldum calvum, monachos, hæredes philo« sophiæ reliquisse traditur [2]. » La note du manuscrit de saint Germain vient confirmer ce témoignage traditionnel. « Hei« ricus magister Remigii, fecit has glossas ; Heiric, maître de « Remi, a fait ces gloses. » Mais de quelles gloses veut-on parler ? L'indication que nous venons de reproduire se trouve au *verso* du deuxième feuillet des *Dix Catégories*. Si l'on n'a prétendu mettre au compte d'Heiric que la glose sur les *Dix Catégories*, pourquoi n'a-t-on pas consigné cette indication au *recto* du premier feuillet ? Il est donc déjà permis de supposer que ces mots *has glossas* s'entendent de toutes les gloses placées dans le volume. Deux autres faits plus concluants viennent à l'appui de cette hypothèse. Le premier de ces faits est la ressemblance, nous pourrions dire l'identité graphique de la plupart des notes placées à la marge de la *Dialectique*, de l'*Hermeneia*, des *Dix Catégories* et de l'*Isagoge* [3]; le se-

[1] *Abélard*, t. I, p. 114, note. — [2] *Acta sanct. Ord. santi Bened.*, t. V, p. 325. — [3] Quelques notes sont écrites avec plus de fermeté et avec une encre plus noire que les autres. Mais cette différence ne se rencontre pas seulement dans la glose sur les *Dix Catégories*; nous la remarquons aussi dans la glose sur l'*Isagogé*, et elle n'a pas assez frappé M. Cousin pour qu'il en ait tenu compte. Si, toutefois, il faut considérer ces notes comme n'étant

cond est la parfaite conformité des opinions exprimées dans ces notes. Lorsqu'il s'agit de rechercher l'auteur de quelque opuscule anonyme du moyen-âge, c'est le plus souvent sur des indices fort équivoques que se forme l'opinion des bibliographes les plus scrupuleux. Ici nous avons ce qu'ils appellent des preuves.

Nous tenons donc comme suffisamment prouvé que toutes les gloses du n° 1108 de saint Germain appartiennent à notre moine d'Auxerre, Heiric, maître de Remi. Les premières de ces gloses se trouvent à la marge de l'*Interprétation* traduite par Boëce : elles ne se poursuivent pas au-delà de la première page et sont dépourvues d'intérêt. Viennent ensuite des notes beaucoup plus étendues sur la *Dialectique* attribuée à saint Augustin ; mais, comme nous l'avons dit, cet ouvrage est très-mal nommé, et les difficultés qu'il donne à résoudre sont bien plutôt grammaticales que logiques ; aussi la glose nous offre-t-elle peu de phrases dignes d'être reproduites. Nous n'en citerons qu'une. A la marge de son poëme sur la vie de saint Germain, Heiric a mis tout un fragment du Traité de la *Division des Natures :* nous en trouvons un autre, dont l'origine est un peu plus dissimulée, parmi les gloses de la *Dialectique :* « Sicut Deus, et ejus invisibilitas et majestas et « natura investigabilis. Deus est quod neque elementum est, « neque corpus, neque animal, neque sensus, neque intel- « lectus, neque aliquid quod ex his capi potest. Et dici- « tur *Deus* a græco quod est *Theos*, conversa Θ in D. Θηος « autem est a verbo *theo*, id est *curro*. Inde est : velociter « currit. » La glose qui a pour objet l'*Isagoge* de Porphyre a été lue par M. Cousin, qui en a publié divers extraits. Nous ferons, pour notre part, quelques emprunts à la glose

pas toutes du même auteur, il restera toujours démontré, par la collation des écritures, que les notes primitives qui se lisent à la marge des différents textes sont les unes et les autres de la même main.

sur les *Dix Catégories*, que M. Cousin nous paraît avoir jugée trop sévèrement.

On y rencontre d'abord une curieuse remarque sur l'ensemble de l'ouvrage. Il porte ce titre : *Categoriæ Aristotelis ab Augustino de græco in latinum mutatæ.* Ce qui prouve, comme nous l'avons dit, qu'on ne connaissait pas au dixième siècle les *Catégories* d'Aristote, puisque l'on prenait pour une traduction littérale l'opuscule attribué à saint Augustin. Il paraît cependant que notre moine d'Auxerre ne partageait pas à cet égard l'erreur commune. Une de ses premières gloses est ainsi conçue : « Aristoteles præcellens et acutissimus « Græcorum fuit philosophus, qui primus has Categorias « composuit, quas postea beatus Augustinus de græco in la- « tinum transtulit... Transtulit ipse beatus Augustinus has « Categorias non quidem verbum e verbo, sed sensum e « sensu; unde ea quæ ipse Aristoteles obscurè dixerat, iste « ex suo manifestare studuit; ea vero quæ nimis dilataverat « adbreviare curavit. Ideo Kathegoriarum potius Expositio- « nes quam Kathegoriæ possunt dici. [1] » D'où savait-il cela ? Il n'avait pas entre les mains le texte d'Aristote pour comparer l'un et l'autre ouvrage; mais une lecture attentive du traité sur les *Dix Catégories* avait pu l'instruire de ce qu'il n'était permis à personne d'ignorer. En effet, l'auteur de ce traité invoque à tout moment l'autorité d'Aristote; ce qui prouve déjà qu'il ne le traduit pas. Il fait, en outre, remarquer qu'Aristote a trop sommairement traité certaines questions, et qu'il les discutera, pour sa part, avec plus d'étendue [2]. Enfin, il déclare dans les termes les plus précis que son ouvrage n'est pas une version, mais une compilation faite à l'usage des apprentis philosophes : « Quæ quoniam in Aristo- « tele ipso manifesta sunt superfluum visum est aperire :

[1] Fol. 1, *recto*. — [2] Cap. II.

« maximè cum hic sermo non transferre omnia quæ a philo-
« sopho sunt scripta decreverit, sed ea planius enarrare quæ
« rudibus videbantur obscura [1]. »

Heiric commente les vers d'Alcuin, et y rencontrant ce mot *natura*, il s'empresse de l'expliquer ainsi : « Quicquid est sive
« visibile, sive invisibile, sensibile, seu intelligibile, creans, seu
« creatum, natura dicitur. Ergo generale nomen est *natura*
« omnium rerum et earum quæ sunt et earum quæ non sunt.
« Illæ autem non esse dicuntur quæ nec sentiri, nec intelligi
« possunt ; non quod non sint, sed quod ita sint ut omnem
« cogitationem corporis et mentis transcendant. Deus itaque
« *natura* dicitur, quod cuncta nasci faciat. Omnis creatura
« *natura* vocatur, eo quod nascatur [2]. » Cette explication n'est pas doctrinale ; elle ne nous apprend pas le sentiment d'Heiric sur une des trois questions de Porphyre : nous croyons, toutefois, devoir la reproduire, parce qu'elle fait connaître les significations diverses dans lesquelles peut s'employer un des mots les plus obscurs de la terminologie scolastique. On retiendra cette définition de l'être et du non-être. Dans la catégorie du non-être se placent toutes les natures dont l'intelligence humaine est incapable de concevoir la manière d'être spéciale. Ainsi, le mot *nature* exprime, en scolastique, quelque chose de moins déterminé que le mot *être*. Ce langage n'est pas assurément celui de la philosophie moderne. Mais hâtons-nous d'interroger notre docteur sur le problème des genres et des espèces. Nous avons entendu tout-à-l'heure J. Scot attribuer absolument la perfection de l'être aux degrés métaphysiques et définir les catégories des essences universellement déterminées. Cette opinion n'est pas celle d'Heiric. Toutes les catégories, dit-il, sont convergentes à la substance, et la substance n'est pas un tout universel,

[1] Cap. IX. — [2] Fol. 1, *recto*.

mais le tout intégral de chacun des êtres numérables. On connaît la définition du lieu donnée par Jean Scot : Heiric en propose une autre : « Locus in corpore quidem percipitur, « *sed corpus ipse esse minime credendum* : est ergo locus spa- « tium quod quodlibet corpus in sua latitudine, longitudine, « altitudine tenere aut occupare valet. Hoc autem spatium, « sicut nec longitudo, aut latitudo, extendi aut contrahi « minime potest, sed, in sua natura, propria vi integrum et « inviolatum permanet. » Le lieu est la limite des corps, des substances, mais il n'est pas lui-même une substance. Ainsi des autres prédicaments : ils sont des manières générales de tout être, et rien autre chose ; isolés de leurs sujets, ils ne persistent pas, si ce n'est au sein de leur cause, dans la pensée de Dieu. Des prédicaments allons aux prédicables. Jean Scot a dédaigné de s'en occuper ; mais nous verrons bientôt un des oracles de l'école réaliste, saint Anselme de Cantorbéry, assimiler les prédicables à des natures et transformer, par exemple, en autant de choses tous les noms généraux qui se rapportent à la catégorie de la qualité. Heiric proteste à l'avance contre cet égarement de l'esprit de système : « Si « quis dixerit album et nigrum absolute, sine propria et « certa substantia in qua continetur, per hoc non poterit « certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus, « aut niger. » Son langage n'est pas moins clair sur les genres et les espèces. Sur cette phrase des *Dix Catégories* : « Quæcumque prædicari de animali possunt, eadem et de « homine, » Heiric fait la réflexion suivante : « Quelqu'un « pourrait contredire cette assertion, car le genre se dit de « l'animal, et l'animal est un genre, tandis que le genre ne « se dit pas de l'homme ; en effet, l'homme n'est pas genre, « mais espèce. Donc pourrait-on répondre, on ne saurait « dire de l'homme tout ce qui se dit de l'animal. Nous allons « au-devant de cette objection, en faisant remarquer que le

« genre ne se dit pas de l'animal suivant la réalité, *secundum* « *rem, substantiam,* mais que ce mot *genre* est le nom dési- « gnatif de l'animal, nom dont on se sert pour désigner « qu'*animal* se dit de plusieurs différents en espèce. En effet, « l'animal étant défini une substance animée et sensible, « quel rapport voit-on entre la manière d'être du genre et « celle de l'animal ? De même l'espèce se dit de l'homme non « pas au sens absolu de ce mot *espèce*, mais pour désigner « plusieurs différents en nombre [1]. » Ainsi ni le genre, ni l'espèce, pris absolument, ne sont des choses, des essences, ou des substances ; ce sont de purs mots qui servent à distinguer ce qui appartient à la définition de l'animal et de l'homme. Et non-seulement, au rapport d'Heiric, le sujet de ce genre indéterminé que saint Thomas appelle *intentio naturæ communis*, est le genre déterminé *animal*, mais encore ce genre animal est tout simplement un nom désignatif, c'est-à-dire un qualificatif employé substantivement pour exprimer ce qui se dit de plusieurs différents en espèce ; et, de même, l'espèce *homme* n'est pas autre chose que ce qui se dit de plusieurs différents en nombre. D'où il suit que plus on descend l'échelle de l'abstraction, plus on se rapproche de l'être vrai, de la substance. Cette explication donnée, Heiric se demande enfin ce qui peut se dire réellement, *juxta rem ipsam*, de l'animal, de l'homme et de l'individu. L'auteur des *Dix Catégories* s'exprimait ainsi : « Ut animal de subjecto

[1] Posset aliquis dicere non esse hoc verum, nam de animali prædicatur genus et est animal genus ; non autem prædicatur genus de homine. Neque enim homo genus, sed species. Ac per hoc, inquit, non possunt prædicari de homine quæcumque prædicanturde animali Sed huic occurrimus dicentes genus non prædicari de animali secundum rem (id est substantiam), sed designativum nomen esse animalis, quo designatur animal de pluribus specie differentibus dici. Namque neque rationem animalis potest habere genus, cum dicitur animal est substantia animata et sensibilis. Similiter nec species dicitur de homine secundum id quod significat, sed juxta illud quod de numero differentibus prædicatur.

« significatur, homine vel equo, sic et homo de subjecto « aliquo homine significetur necesse est : Cicero autem et « homo et animal. » Heiric résume ainsi cette proposition : Le sujet est corps et essence ; Cicéron, l'homme, l'animal, sont corps et essence, mais dans le même sujet. C'est dans ces termes que doit s'énoncer, au neuvième siècle, un interprète, même éclairé, de la doctrine péripatéticienne. Heiric est nominaliste, et il l'est franchement, sans réserves, sans détours. Comme il est loin de soupçonner qu'il y ait matière à procès dans les mots dont Aristote et son abréviateur se sont servis pour distinguer la substance de ce qui ne l'est pas, il fait sa profession de foi philosophique avec l'assurance que lui inspire le respect de l'autorité. Les écarts de Jean Scot ont pu lui faire apprécier où mène le réalisme, et il se montre empressé de protester contre une école où l'on confond l'intelligible et le sensible, les noms et les choses, jusqu'à tout identifier en nature, même le monde et Dieu. Quand donc nous n'aurions rencontré que cette déclaration dans la glose d'Heiric sur les *Dix Catégories*, nous n'aurions pas perdu notre temps et notre peine. Mais elle a besoin d'être encore expliquée. Quel est, en effet, le dernier mot d'Heiric sur la valeur de ces termes *genre, espèce?* A cette question il fait une réponse qui, dans l'état de la controverse, peut être considérée comme précise. La voici : « Sciendum autem « quia propria nomina primum sunt innumerabilia, ad quæ « cognoscenda intellectus nullus seu memoria sufficit : hæc « ergo omnia coartata *species* comprehendit et facit primum « gradum qui latissimum est, scilicet hominem, equum, leo- « nem, et species hujusmodi omnes continet. Sed quia hæc « rursus erant innumerabilia et incomprehensibilia (quis « enim potest omnes species animalis cognoscere?) alter « factus est gradus angustior : ita constat in *genere* quod est « animal, surculus et lapis. Iterum etiam hæc genera, in

« unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arctissi-
« mum jam et angustissimum, utpote qui uno nomine so-
« lummodo constet, quod est *usia* [1]. » Cependant tient-il que les universaux, genre, espèce, sont de purs vocables, ou bien que ces vocables conventionnels représentent, sinon des choses, du moins des idées ? Il répond : « Tria sunt quibus
« omnis collocutio disputatioque perficitur : res, intellectus
« et voces. Res sunt quas animi ratione percipimus intellec-
« tuque discernimus ; intellectus vero, quo ipsas res addisci-
« mus ; voces, quibus quod intellectu capimus significamus.
« Præter hæc autem tria, est aliud quiddam quod significant
« voces : hoc est litteræ ; harum enim scriptio vocum signi-
« ficatio est... Rem concipit intellectus ; intellectum voces
« designant ; voces autem litteræ significant. Rursus horum
« quatuor duo sunt naturalia, id est res et intellectus ; duo
« secundum positionem hominum, hoc est voces et lit-
« teræ [2]. » Les mots étant acceptés par le glossateur comme représentant les vues de l'intellect, il s'est à l'avance prononcé contre la thèse *meræ voces*, *flatus vocis*, qui sera, comme nous le verrons, imputée au chanoine Roscelin. Distinguant donc ce qui est purement conventionnel de ce qui est naturel, c'est-à-dire nécessaire, et, plaçant les idées dans cet ordre, les mots dans l'autre, saint Heiric nous témoigne qu'il veut être inscrit au nombre des conceptualistes auprès de Raban-Maur.

Que l'on veuille bien maintenant relire les passages extraits par M. Cousin de la glose sur l'*Introduction* de Porphyre ; on y trouvera que les genres et les espèces ne possèdent hors

[1] Fol. 1, *verso*. — [2] Faisons remarquer incidemment que voici un théologien, un saint docteur auquel il ne semble pas que le langage et les signes du langage aient été révélés par Dieu aux premiers hommes. Condillac lui-même n'a pas osé faire emploi de ces termes énergiques, *secundum positionem hominum* ; il a eu recours à une fiction pour demeurer en paix avec Warburton et les orthodoxes.

des choses sensibles aucun des attributs de l'existence; qu'ils existent toutefois dans les choses comme modes inhérents de toute substance déterminée, mais qu'au dernier mot tel ou tel genre pris en soi ne peut être rigoureusement défini par la science, que « une conception formée de la ressemblance « de plusieurs espèces comparées entre elles; genus est co- « gitatio collecta ex singularum similitudine partium [1]. » C'est évidemment toute la doctrine de la glose sur les *Dix Catégories*. Nous reconnaissons d'ailleurs très-volontiers que cette glose n'a pas l'importance de celle que M. Cousin nous a fait connaître, et sur laquelle on nous permet de ne pas insister après lui. Les trois questions de Porphyre sont en effet traitées, dans les notes reproduites par M. Cousin, avec plus d'étendue et plus de résolution que dans celles qui accompagnent le texte des *Dix Catégories*. Mais nous nous inquiétons peu d'apprécier la valeur comparative des deux gloses; ce qui nous intéresse bien davantage, c'est la conformité des opinions énoncées dans l'une et dans l'autre. Et cet accord, que nous croyons avoir suffisamment démontré, ne prouve-t-il pas, joint d'ailleurs à plusieurs autres preuves, qu'elles sont l'une et l'autre du même auteur? Quel que soit sur ce point le sentiment des arbitres auxquels nous en référons, la nouvelle enquête que nous avons faite dans le manuscrit de Saint-Germain aura du moins eu pour résultat d'établir que la glose sur les *Dix Catégories* est bien, ainsi qu'on l'avait supposé, l'ouvrage d'Heiric d'Auxerre, et que cette glose est nominaliste. C'en est assez à ce sujet.

Nous connaissons moins la doctrine de Remi d'Auxerre que celle d'Heiric, son maître. Il enseigna, dit-on, tous les arts libéraux, et notamment la grammaire, la dialectique et la musique. On a conservé quelques-uns de ses écrits sur la

[1] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 81-85.

grammaire, mais ceux qu'il a vraisemblablement composés sur la dialectique paraissent aujourd'hui perdus. Nous avons un instant eu l'espoir d'en retrouver quelques fragments. Les auteurs de l'*Histoire Littéraire* nous désignent, en effet, deux manuscrits de la Bibliothèque du Roi comme renfermant un commentaire de Remi sur la grammaire de Donat; ils ajoutent que dans un de ces manuscrits, inscrit sous le n° 5,304, il se trouve, à la suite du commentaire sur Donat, un traité particulier de Remi ayant pour objet les arts libéraux, et ils distinguent ce traité d'une glose manuscrite du même Remi sur le *Satyricon* de Martianus Capella. Mais cette distinction est une erreur. On ne trouve aujourd'hui dans l'ancien fonds latin de la Bibliothèque Nationale qu'un seul manuscrit du commentaire de Remi sur Donat [1]. Inscrit autrefois sous le n° 4,107, ce manuscrit porte aujourd'hui le n° 712. C'est un recueil. Au feuillet 47 commencent les additions de Remi à la grammaire de Donat, « *Incipit Expositio* « *Remigii in prima editione Donati grammatici urbis Romæ*, » et elles finissent au feuillet 56. Nous n'y trouvons rien que la définition des parties du discours [2]; quant à l'ancien n° 5,304, aujourd'hui 8,674, il ne contient ni le commentaire sur Donat, ni quelque traité de Remi sur les arts libéraux, mais simplement sa glose sur le *Satyricon*, qui se trouve encore dans les n°s 7,596 A, 8,675 et 8,786 du fonds du roi, et dans le n° 1,110 du fonds de Saint-Germain.

Nous ne pouvons donc rechercher quelle fut l'opinion de Remi sur la question des espèces et des genres, ailleurs que dans le passage de cette glose où il commente les dires de Martianus Capella sur le second des arts, la dialectique. Ou-

[1] Un autre est dans le supplément latin n° 292. — [2] « Parmi les manuscrits de la bibliothèque du roi d'Angleterre se trouve un commentaire, décoré du nom de Remi, sur la grammaire de Phocas. Mais la lumière nous manque pour voir clair sur cet article. » *Histoire littéraire de France*, t. VI, p. 22 (Introd.)

vrons le n° 8,674. En voici d'abord le titre : *Commentum magistri Remigii super librum Martiani Capelle de Nupciis Mercurii et Philologiæ, et super septem artes liberales ejusdem.* Il s'agit de la dialectique du feuillet 38 au feuillet 54 : le glossateur a donc pris de l'espace ; seize feuillets, c'est plus qu'il n'en est besoin pour faire une profession de foi, pour la motiver et pour la défendre. Nous ne rencontrons cependant, dans ce long chapitre, que des renseignements incomplets sur l'opinion de Remi. Mais, tels qu'ils soient, ils nous intéressent. Remi définit d'abord le genre la collection de plusieurs formes, c'est-à-dire de plusieurs espèces, « Genus est complexio, id est adlectio et comprehensio multarum formarum, id est specierum ; » ce qui nous fait connaître qu'il n'attribue pas au genre une existence séparée : mais ces termes *complexio, comprehensio,* qu'il emploie pour définir le genre, ne sont pas encore en usage dans l'école nominaliste ; et, comme il ne connaît pas les subtiles distinctions que doit imaginer le treizième siècle, tout ce qu'il peut dire sur la nature commune du genre doit sans doute être pris au propre plutôt qu'au figuré. Il y a donc déjà lieu de soupçonner que, dans l'opinion de Remi, le genre contient, supporte réellement les espèces, et que, dans l'échelle de l'être, les espèces viennent après le genre. Mais voici quelque chose de plus significatif. Il remarque que, suivant l'auteur des *Dix Catégories*, la forme n'est pas proprement l'espèce, puisqu'on dit encore du genre qu'il est une forme. Il maintient, toutefois, l'identité de l'espèce et de la forme, considérant le genre comme la matière commune de l'être, et l'espèce comme ce qui détermine sous une certaine forme telle ou telle partie de cette nature universelle : « Est autem « forma partitio substantialis, ut homo ; homo est multo- « rum hominum substantialis unitas. » Il est difficile d'énoncer la thèse réaliste en des termes plus précis. *Homo est*

multorum hominum substantialis unitas! Il n'y a rien de plus énergique chez Jean Scot et chez saint Anselme. Quand enfin Remi déclare son sentiment sur la nature de la substance, son langage n'est pas moins téméraire. Faut-il admettre que la substance est l'être universel, au sein duquel tout se détermine avec sa forme particulière? Ou plutôt, ne doit-elle pas être définie ce qui peut, il est vrai, se dire de tous, comme prédicable, mais ne se trouve, en acte, en réalité, d'une manière concrète et déterminée, que dans l'individu? Question grave, on le sait. Eh bien! sur cette question, la doctrine de Remi est diamétralement opposée à celle d'Heiric, son maître. Voici comment il s'exprime : « Il est un « genre plus général que les autres, au-delà duquel l'intelli- « gence ne peut s'élever, que les Grecs nomment οὐσια, et les « Latins *essentia*. En effet, l'essence comprend toutes les na- « tures et tout ce qui existe est portion de l'essence; *cujus par- « ticipatione consistit omne quod est.* » *Participatio*, μετέξις, c'est le mot de Platon répété par les platoniciens d'Alexandrie. Après avoir formulé cette déclaration réaliste, Remi poursuit en ces termes : « L'essence descend, en se divisant « par genres et par espèces, jusqu'à la dernière des espèces, « que les Grecs appellent ἄτομος, c'est-à-dire l'individu; des- « cendit autem per genera et species usque ad speciem spe- « cialissimam quæ a græcis *athomos*, id est individuum et « insecabile dicitur, ut est Cicero. » Ainsi, les genres, les espèces, ne sont pas seulement des idées conformes à la nature vraie de l'être, ou, pour mieux dire, des manières d'être inséparables des individus; ce sont des choses, que contient la substance ou essence universelle, qui existent en elles et par elle, et qui ont en quelque sorte pour office de distribuer aux individus la part d'être qui doit leur appartenir. Voilà, comme nous le verrons bientôt, la pure doctrine de Guillaume de Champeaux.

A l'occasion de l'accident, Remi se pose une question singulière, à laquelle il fait une réponse plus singulière encore. Il n'est pas douteux que l'accident proprement dit vienne s'unir à la substance individuelle : mais avant que cette union soit opérée, où se trouve, dit-il, l'accident ? Qu'est-il ? Ne peut-on pas dire qu'il est par lui-même quelque substance, *substantia per semet ?* Cicéron est orateur, rhéteur ; voilà l'accident. Mais avant de s'unir à Cicéron ou de se produire en lui, la rhétorique n'était-elle pas une substance ? Tous les philosophes qui raisonnent avec leur raison, répondent que cette conjecture est dépourvue de vraisemblance. Aristote, à la tête de son parti, proclame que l'accident n'est rien hors de la substance première ; Simplicius, commentant la *Physique*, établit de même que les accidents ne peuvent être séparés du suppôt substantiel, τὰ συμβεβηκότα ἀχώριστα τῆς οὐσίας ; c'est aussi l'opinion de Porphyre, ἀεὶ ἐστιν ἐν ὑποκειμένῳ ὑφιστάμενον ; Boëce ne s'exprime pas autrement : « Omne accidens in subjecto est, et substantiam subjectum habet omne accidens. » Platon et les plus téméraires de ses disciples ont seuls conçu les accidents les plus généraux de l'être comme autant de formes réelles et séparées. Mais on sait déjà que le réaliste Remi ne croit pas à l'existence du monde intermédiaire. Il lui semble donc qu'il faut rejeter cette hypothèse, suivant laquelle la rhétorique pourrait être elle-même une substance séparée de l'atôme que l'on nomme Cicéron, et voici l'explication qu'il donne à ce sujet. La nature humaine possède en elle-même tous les arts : la connaissance de tous les arts est naturelle (innée) à la nature humaine. Mais alors pourquoi, dès le berceau, tous les hommes ne sont-ils pas orateurs au même degré que Cicéron, dialecticiens au même degré qu'Aristote ? Parce que la faute commise par le protoplaste a été suivie d'un châtiment sévère, et parce que Dieu, pour punir cette faute, a introduit les ténèbres au sein de

l'intelligence humaine. Aussi, dans l'état de nature déchue, l'homme est-il condamné à faire de grands efforts pour écarter ces ténèbres, c'est-à-dire pour pénétrer jusqu'au trésor de la mémoire dans lequel ont été enfouies et scellées toutes les notions primitives. Quiconque a le loisir et la volonté de se consacrer à ce grand travail devient orateur, dialecticien, musicien, géomètre : étudier un art, une science, c'est volontairement s'engager dans une voie difficile, obscure, qui conduit au foyer de la lumière naturelle, innée; savoir, c'est se souvenir [1].

Ainsi, Remi d'Auxerre a quitté Platon, mais pour revenir bientôt à lui, et pour le suivre aussi près qu'il est permis de le faire à un philosophe chrétien. Nous croyons, en effet, que Remi n'avait pas été sans lire quelques-uns des nombreux passages des écrits de saint Augustin, dans lesquels ce Père recommande ou combat tour à tour, suivant ce qui est en question, la théorie de la réminiscence et en

[1] Voici ce curieux passage de la glose inédite [1] de Remi : « Omnis naturalis ars in humana natura posita et concreta. Inde fit ut omnes homines naturaliter habeant naturales artes. Sed quia pœna primi hominis in animabus hominum obscurantur, et in quamdam profundam ignorantiam devolvuntur, nihil aliud agimus discendo, nisi easdem artes quæ in profundo memoriæ sunt repositæ in præsentia intelligentiæ revocamus. Et cum aliis occupamur curis, nihil aliud agimus, artes negligendo, nisi ipsas artes iterum dimittere ut redeant ad id unde evocatæ sunt. Cum ergo apparet rhetorica in animo alicujus hominis, non aliundè venit nisi a seipsa, id est de profunditate memoriæ, et ad nullum aliud redit, nisi ad eamdem ejusdem memoriæ profunditatem. Accidens enim in una forma, id est in una specie, ut rhetorica, non nisi homini accidit. Homo una species. Philosophi dicunt omnibus hominibus accidere disciplinas. Quod sit ita : ergo omnis homo rhetor, dialecticus. Videmus tamen complures expertes esse rhetoricæ et aliarum disciplinarum. Non ergo verum quod omni homini rhetorica accidat. Sed aliud quod accidit secundum naturam, aliud quod secundum exercitium et experientiam. Ergo secundum naturam omni homini accidit disciplina; solis vero philosophis, secundum exercitium et experientiam. »

[1] Qu'on ne s'étonne pas de nous voir publier comme inédits divers fragments qui ont récemment vu le jour. Nous rédigions cette partie de notre Mémoire en 1846 et nous le déposions entre les mains de nos juges au mois de septembre de l'année 1847. Que cette explication suffise.

nomme l'auteur[1] : mais ce qu'ajoute à cette théorie le commentateur de Martianus Capella est assurément fort ingénieux, sinon soutenable.

Une autre remarque sur le fragment que nous venons d'analyser avec quelque étendue. Entre les accidents de l'être, il y en a qui sont tellement unis à la substance qu'elle ne peut les perdre sans cesser d'être. Ce sont ces formes que Remi considère comme des essences antérieures en nature à la substance même, à l'atôme aristotélique. Il y en a d'autres, en l'absence desquels la substance est tout ce qu'elle est comme substance, et qui sont à cause de cela des accidents proprement dits, comme la blancheur d'un corps déterminé, la sagesse de Socrate, l'éloquence de Cicéron. Or, il s'est rencontré plus d'un réaliste qui, après avoir attribué l'essence, l'*esse secundum se*, aux formes qui donnent l'acte de l'être, en est venu jusqu'à classer parmi les entités réelles les plus subalternes des accidents. Jean Scot nous a paru justifier cette confusion, qui, nous le verrons, sera sans hésitation acceptée par saint Anselme. Or, bien que Remi d'Auxerre ait pris rang parmi les docteurs réalistes, notons bien qu'en distinguant les formes des accidents, il n'a pas ajouté beaucoup au nombre des entités vraies. Si, comme nous espérons le faire comprendre, il s'est trompé, il s'est éloigné de la notion scientifique de l'être, c'est que, dans l'ordre de génération, il a placé la substance après l'essence ; c'est que, pour parler un instant le langage du treizième siècle, il a considéré l'individu comme l'acte dernier, l'acte final, et non comme l'acte premier et parfait de la création. Mais nous nous réservons d'indiquer avec plus de précision les nuances diverses du réalisme : tout ce qu'il nous importe de dire

[1] *De Quantitate animæ*, lib. I, c. XX. *De Trinitate*, lib. XIII, c. XV, Editionis Lovaniensis.

ici, c'est que, dans sa glose sur Martianus Capella, Remi d'Auxerre n'a fait aucune mention de l'universel *ante rem*, et que chez les Grecs, on l'eut compté, non parmi les disciples de Pythagore ou de Platon, mais parmi ceux de Parménide ou de Melissus.

Tels sont les renseignements que nous fournissent nos manuscrits sur la doctrine de Remi d'Auxerre. Ils sont, nous l'avons dit, incomplets : nous voudrions mieux connaître un professeur aussi renommé que le fut le disciple d'Heiric, le maître d'Odon de Cluny ; mais quelle que soit l'insuffisance de ces renseignements, ils nous semblent curieux en ce qu'ils nous montrent, vers la fin du neuvième siècle, un adepte éminent de l'école péripatéticienne, désavouant le principe fondamental de l'*Organon*, pour définir l'essence l'unique suppôt de toutes les natures, ce qui les contient et les absorbe toutes deux dans sa mystérieuse unité. Or, Remi nous étant désigné comme le premier docteur qui ait professé la dialectique dans les écoles publiques de Paris, c'est donc le réalisme qui fut le premier enseignement distribué dans ces écoles, et, parmi les variétés du réalisme, celle que Bayle appelle à bon droit le *spinosisme non développé*. Nous nous arrêtons ici : le neuvième siècle finit, le dixième commence, et le débat scolastique va, pendant quelque temps, se porter sur des questions nouvelles.

Nous n'avons pas à joindre au chapitre qu'on vient de lire un long épilogue : on a sans doute déjà remarqué que Tennemann, imposant un nom à la première période de l'enseignement scolastique, l'a mal définie l'âge de l'*aveugle réalisme (blinder realimus)*. Des philosophes de cet âge, Tennemann ne connaissait que Jean Scot, Hildebert et saint Anselme : aux noms de ces promoteurs fervents du réalisme, nous avons ajouté celui de Remi d'Auxerre, et nous en ajouterons d'autres ; mais, en même temps, nous avons prouvé que les

réalistes étaient loin d'exercer, même au neuvième siècle, cet empire absolu que Tennemann leur attribue ; et, avant d'introduire en scène l'audacieux chanoine de Compiègne, nous signalerons encore, au sein de l'école, plus d'un nominaliste déclaré.

CHAPITRE VII.

Gerbert et Bérenger.

Le cardinal César Baronius commence par cette exclamation l'histoire ecclésiastique du dixième siècle : « Novum inchoa-« tur sæculum, quod sui asperitate ac boni sterilitate fer-« reum, malique exundantis difformitate plombeum, atque « inopia scriptorum appellari consuevit obscurum [1]. » Tel est le fâcheux renom du dixième siècle. Les causes de cette subite décadence sont diverses, et ce serait un long récit que celui des tristes événements dont l'exclamation de Baronius réveille en nous le souvenir. Rappelons seulement que si les troubles civils entraînèrent la jeunesse hors des écoles, il y eut, en outre, dans beaucoup d'esprits, une réaction de la foi contre la raison. Les premiers mots prononcés par les philosophes avaient causé du trouble dans la conscience des fidèles, et déjà les tuteurs officiels de la tradition, commençant à s'effrayer des progrès de la dialectique, recommandaient à leurs clercs de préférer les livres saints aux archives de la science profane. Bien que ce conseil n'ait pas été suivi ponctuellement, puisque l'étude de la dialectique ne fut jamais abandonnée dans les grandes écoles, il y a cependant lieu de croire que cette science fut alors considérée comme suspecte par ceux mêmes qui la cultivèrent avec le plus de zèle.

De ce nombre furent Reinhard, scolastique du monastère de Saint-Burchard, qui commenta, dit-on, les *Catégories* d'Aristote, et Poppo, de Fulde, qui joignit quelques scholies

[1] Baronii *Ann. Eccles.*, ad ann. 900.

aux gloses de Boëce [1]. Mais si ces docteurs ont écrit quelque chose, leurs ouvrages sont perdus. On a plus de renseignements sur le moine Abbon, abbé de Fleuri, habile dans la grammaire, l'arithmétique et la dialectique. Les témoignages recueillis sur « cet abbé d'une haute philosophie [2] » par Brucker et par dom Rivet [3], nous le font connaître comme le plus célèbre des maîtres de son temps ; cependant, ce qui a été conservé de ses écrits n'a pour nous aucun intérêt. On compte encore au nombre des érudits qui cultivèrent avec succès la dialectique, pendant les premières années du dixième siècle, Bruno, de Cologne, Ratbod, évêque de Trèves, et Ratgaire, évêque de Vérone, sur lesquels il faut consulter Trithème et Mabillon ; mais il reste encore à découvrir quelque traité philosophique qui puisse leur être légitimement attribué [4]. Nous ne pouvons passer aussi rapidement sur Gerbert, d'Aurillac, l'illustre modérateur des écoles de Tours, de Fleury, de Sens, de Reims, et, dit-on, de Paris [5], qui, dans les dernières années de sa vie, porta la tiare sous le nom de Sylvestre II.

Gerbert est, avant Albert-le-Grand, un docteur universel. Il s'est occupé de toutes les sciences : il a surtout excellé dans la mécanique et dans la science des nombres, et s'est acquis par ses inventions [6], par ses découvertes, par son érudition profonde et variée, une renommée qui a servi de matière à bien des fables. Qui donc, se demandèrent ses contemporains, émerveillés de son prodigieux savoir, qui donc a

[1] Jourdain, *Recherches crit.*, p. 30. — [2] Brucker, *Hist. crit.* t. III, p. 641. — [3] *Hist. litt.*, t VII, p. 159 et suiv. — [4] Brucker, *Hist. crit.*, t. III, p. 643 et suiv. — [5] Bullæus, *Hist. univ. Par.*, t. I, p. 319. — M. Rousselot, *Etudes sur la Philosophie dans le moyen-âge*, t, I, p. 93.

[6] « Ipse Gerbertus fecit arte mechanica horologium et organa ydraulica, ubi, mirum in modum, per aquæ calefactæ violentiam implet ventus emergens concavitatem barbati, et per multiforatiles tractus æreæ fistulæ modulatos clamores emittunt. » Vincent. Bellov. *Spec. Hist.*, lib. XXIV, c. XCVIII.

révélé tant de secrets à ce pauvre moine d'Aurillac ? Par quels mystérieux chemins a-t-il été conduit de l'humble case de ses pères sur le siége trois fois saint de Pierre et de Grégoire ? A ces questions on répondit qu'ayant fait un long séjour en Espagne, pays des nécromans, Gerbert y avait aimé la fille d'un de ces docteurs maudits, et lui avait ensuite dérobé ses livres ; que le nécroman, averti par les constellations célestes, s'était mis à la poursuite du voleur ; mais que celui-ci, profitant des avis que lui communiquaient les mêmes astres, avait pu se soustraire à toute recherche en se cachant, durant une nuit, sous la voûte d'un pont battu par les vagues mugissantes ; puis, que le démon l'était venu trouver dans ce lieu et l'avait transporté sur ses ailes au-dessus de la mer, afin d'établir un jour par une horrible fraude un de ses suppôts abhorrés dans la chaire du prince des apôtres. Telle est la légende qui nous est racontée par Vincent de Beauvais [1]. La vérité est que Gerbert avait fait un voyage en Espagne, et qu'il avait reçu des Maures de ce pays des connaissances fort étendues en arithmétique, en algèbre, en mécanique et en philosophie.

Nous ne nous occupons ici que de son traité de *Rationali et Ratione uti*, publié par Bernard Pez, dans le tome I de son *Thesaurus Novissimus Anecdotorum* [2]. Les auteurs de l'*Histoire Littéraire* ont considéré cet opuscule de Gerbert comme étant d'une importance médiocre [3] : cette opinion a été partagée par M. Cousin [4]. Il nous semble mériter quelque attention. Voici ce dont il s'agit. Au début de ses *Catégories*, Aristote établit que la substance première est l'individu, et que l'espèce et le genre sont des substances secondes, qui ont

[1] Vinc. Bell., *Spec. Hist.*, lib. XXIV, c. XCVIII, p. 344. — [2] Tome I, pars. II, p. 149. — C'est sans doute par inadvertance que M. Rousselot regarde comme deux ouvrages différents la lettre de Gerbert à l'empereur Othon et le traité publié par B. Pez. — [3] *Hist litt.*, t. VI, p. 584. — [4] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 80.

leur fondement dans ce qu'est l'individu. Mais on lit, d'autre part, dans l'*Isagoge* de Porphyre, que toute différence ayant son prédicat dans la différence la plus prochaine, *faire usage de la raison* a pour fondement la *différence rationnelle*, διαφορᾶς τε οὔσης τοῦ λογικοῦ, κατηγορεῖται ὡς διαφορᾶς τὸ λόγῳ χρῆσθαι : ce qui semble contraire à l'opinion d'Aristote, la différence rationnelle paraissant être plus générale, et, partant, moins voisine de la substance première, que *faire usage de la raison*. Cette difficulté, qui avait, au rapport de Gerbert, fort embarrassé les docteurs admis dans la familiarité de l'empereur Othon III, doit être, en effet, regardée comme puérile et vaine. Pour mettre d'accord le principe posé dans les *Catégories* et la formule énoncée par l'auteur de l'*Isagoge*, il suffit de rappeler que Porphyre, au chapitre de la Différence, l'a définie ce qui constitue l'espèce εἰδοποιὸς, l'espèce essentiellement inhérente à toute substance, et que ces termes λόγῳ χρῆσθαι, *ratione uti*, ne peuvent s'employer que pour désigner une différence accidentelle. Or, l'accident, suivant la doctrine d'Aristote et de Porphyre, est adhérent au sujet, se dit du sujet, mais n'est jamais pris comme sujet. C'est donc à bon droit que Porphyre se sert de ces termes : « La qualité de « raisonnable étant la différence, se servir de la raison est « son attribut en tant que différence [1]. » Ainsi, nous l'accordons volontiers à M. Cousin, la question ici posée est bien simple. Ce qui l'est moins, c'est le traité spécial que Gerbert a composé pour la résoudre. Ajoutons que Bernard Pez, ayant sans doute fort mal compris les distinctions subtiles de l'auteur, nous les a rendues presque inintelligibles en publiant un texte plein d'incorrections. Essayons, toutefois, d'analyser ce petit livre vraiment philosophique.

Voici comment argumentent, suivant Gerbert, les philo-

[1] Page 24 de la trad. de M. Barth. Saint-Hilaire.

sophes auxquels il ne convient pas que *faire usage de la raison* soit pris comme attribut de la qualité de *raisonnable :* « Ces termes *ratione uti* signifient le concours de l'acte et de « la puissance, et celui-ci *rationale* représente seulement la « puissance. Donc, bien que la puissance soit antérieure à « l'acte, on ne peut dire que *faire usage de la raison* ait « pour prédicat, en puissance et en acte, la différence ra- « tionnelle. » En d'autres termes, si nous comprenons bien cet obscur syllogisme, la raison, comme puissance, précède l'acte qui consiste à se servir de la raison, mais elle ne le contient pas ; elle n'est donc pas le prédicat de ce qui est l'acte uni à la puissance [1]. Mais Gerbert va répondre aux contradicteurs de Porphyre. Il faut, leur dit-il, avec Aristote, distinguer ce qui est nécessaire de ce qui est simplement possible. Ce qui est nécessaire est toujours en acte ; ce qui est possible ne se manifeste en acte qu'après avoir été en puissance. Les actes non nécessaires sont eux-mêmes de deux sortes. Il y en a qui procèdent occasionnellement de la puissance : quand Cicéron s'asseoit, il exerce un acte, et cet acte vient de la puissance que Cicéron a de s'asseoir. Il y a d'autres actes qui ne sont pas accidentellement, mais essentiellement dans le sujet : l'acte de brûler, par exemple, est inséparable de la substance qui est le feu : « C'est là ce que cette subs- « tance a de commun avec les substances d'en haut, les « substances célestes. » Elle s'en distingue, toutefois, en ce que celles-ci sont éternellement nécessaires, inaltérables, tandis que si l'acte de brûler est uni nécessairement à cette flamme qui m'éclaire, cette flamme peut et doit bientôt ces-

[1] Voici le texte : « Quod si *ratione uti* actus cum potestate est, *rationale* autem sola potestas, sublata sola potestate, quæ natura prior est, actus cum potestate esse non potest. Non igitur quod natura posterius est de eo prædicabitur quod natura prius est. Est autem natura prius potestas, posterius actus : non igitur secundum potestatem et actum prædicabitur *ratione uti* de *rationali.* »

ser d'être [1]. Arrivant enfin, après de longs circuits, à la question proposée, Gerbert énonce sa conclusion : « La différence « rationnelle est, dit-il, au nombre de ces éternels, de ces « nécessaires, qui ne perdent jamais leur substance. Les dif- « férences substantielles elles-mêmes, ainsi que les espèces « et les genres, sont douées d'une essence permanente. De « ces éternels, les uns sont les formes des choses, ou pour « ainsi parler, les formes des formes ; les autres sont les « actes ; les autres sont certaines puissances... Quant à ce « qui regarde la raison, on peut la considérer soit dans l'idée « éternelle de l'homme, c'est-à-dire dans les intellectibles ou « intelligibles, soit dans l'homme terrestre. Là-haut, les « formes, les actes sont éternels ; ici, l'acte ne se produit « que par une détermination éventuelle de la puissance. « Cicéron étant un homme et l'homme étant raisonnable, on « dit que Cicéron est raisonnable parce qu'il peut faire et ne « pas faire usage de sa raison. Donc la différence rationnelle « étant inhérente à la substance chez Cicéron, ou chez « l'homme, mais faire usage de la raison étant accidentel, « *ratione uti* est l'attribut de *rationale*, comme l'accident est « l'attribut de son sujet [2]. »

[1] « Ut quando ignis calet, antequam ipse ignis esset nulla calendi necessitas præcessit ; sed quod ejus substantia fuit calere non destitit, id est actum calendi non deseruit, quod sibi cum supernis et cœlestibus substantiis commune est. Distat vero quod illa superna in necessaria specie sunt, eorumque substantia cum sit incorruptibilis, non solum actum nunquam deseruerunt, sed etiam ipsa non perimuntur. Ignis vero, cum sit in specie non necessaria, actum quidem, quousque subsistit, non deserit..., sed actum simul cum substantia perdit. »

[2] « Video rationalem differentiam in sempiternis et necessariis esse, et quorum substantia numquam desinat. Substantiales quoque differentiæ, itemque species et genera, semper sunt. Alia sunt, quidem, rerum formæ, vel, ut ita dixerim, formæ formarum ; alia sunt actus ; alia sunt quædam potestates... Rationale ergo aliter in sempiterna specie hominis consideratur, sive in intellectibilibus, sive intelligibilibus, aliter in naturalibus. Ibi formæ, vel actus, sempiterni sunt ; hic potestas, quæ ad actum provenire possit, ut quoniam Cicero homo est, homo vero rationalis, dicitur Cicero rationalis, quod ratione uti et non uti potest. Ergo quia rationalis differentia substantialiter inest

Ne juge-t-on pas maintenant, comme nous, que le bref traité de Gerbert, publié par B. Pez, était digne d'être connu. L'auteur de ce traité cite plusieurs fois les *Catégories* d'Aristote, dont il avait sous les yeux, soit une traduction, soit le texte grec [1], et il se donne pour disciple soumis de ce philosophe ; cependant, si son argumentation est diffuse, s'il développe longuement, surabondamment, ce qu'il pouvait dire en quelques mots, c'est pour essayer de mettre d'accord les *Catégories* et le *Timée*, quand il ne veut paraître jaloux que de concilier Aristote et Porphyre. Cet essai d'éclectisme nous semble curieux. Nous n'avons pu sans doute exposer avec toute la clarté désirable ce qui est fort obscur dans le traité de Gerbert, et ce qui ne l'était pas moins, vraisemblablement, dans son esprit ; nous croyons toutefois que cette rapide analyse d'un opuscule, auquel les historiens de la philosophie n'ont jamais accordé qu'une mention dédaigneuse, ne sera pas jugée dépourvue d'intérêt. Il fallait bien que quelqu'un vînt alors manifester cette tendance éclectique, puisque l'opposition du platonisme et du péripatétisme avait été signalée, et puisque l'une et l'autre doctrine avait déjà rencontré des sectateurs plus ou moins éclairés. Ce fut Gerbert qui prétendit, au dixième siècle, opérer ce rapprochement entre les deux écoles à jamais rivales. Quel fut le résultat de cette pacifique intervention ? L'histoire ne nous apprend rien à ce sujet, et l'on ne verra recommencer cette tentative que vers le milieu du douzième siècle. Faisons, d'ailleurs, remarquer que Gerbert ayant une connaissance non moins imparfaite de

Ciceroni, vel homini, ratione autem uti accidentaliter, merito *ratione uti* prædicatur de *rationali*, tanquam accidens de subjecto. »

[1] Gerbert avait gouverné l'abbaye de Bobbio, sur la Trebbia, dans les Etats sardes, et dans le catalogue des manuscrits de ce monastère, publié par Muratori (*Antiq. Ital.*, t. III, fol. 818), on en trouve un du dixième siècle qui contient le texte grec des *Catégories*. M. Jourdain, *Recherches critiques*, p. 315.

Platon que d'Aristote, ne pouvait être vraiment éclectique : alors qu'il croyait prendre une voie moyenne entre l'un et l'autre maître, il ne faisait que suivre les vestiges des platoniciens les plus enthousiastes. En effet, on trouve résolument énoncée, dans les phrases de son écrit que nous avons reproduites, l'hypothèse des universaux *ante rem* séparés de l'intelligence divine ; il croit aux intelligibles éternellement substantiels, aux formes des formes, actes permanents, ayant pour lieu l'espace que traverse la raison de l'homme lorsqu'elle prétend s'élever vers Dieu. Nous devons donc, en définitive, compter cet étrange interprète des *Catégories* au nombre des réalistes déclarés.

Mais le débat scolastique va se porter sur d'autres questions qui n'ont pas encore été prudemment réservées. On connaît ce mot de Tertullien : « Les philosophes sont les pa« triarches des hérétiques. » Quand finira le onzième siècle, ce mot sera dans toutes les bouches ; de l'une à l'autre frontière de la Gaule chrétienne retentira ce cri de désespoir : les hérétiques sont venus, et ils ont profané le sanctuaire. Ils sont venus, ils ont combattu, et ils ont ébranlé la foi des simples avec les subtilités d'une science impie ! Que les ouvriers du Christ se hâtent de plonger la hache dans les flancs de l'arbre qui a produit ces fruits amers ! Quelle aura été l'origine de ce tumulte ? Qui aura causé de telles alarmes ? Un événement grave que nous allons raconter.

Il s'agit de l'hérésie du scolastique Bérenger. Nous devons demeurer dans les limites du programme qui nous a été tracé par l'Académie ; nous n'exprimerons donc pas ici notre sentiment personnel sur le problème théologique résolu contre Bérenger par l'église du onzième siècle. Ce qui seulement nous importe beaucoup, c'est d'établir que l'opinion condamnée sous le nom de ce fameux sectaire n'est pas simplement une assertion paradoxale énoncée par un théologien, mais

une conclusion philosophique rigoureusement déduite des prémisses nominalistes.

Que l'on interroge les Pères avec bonne foi ; on apprendra d'eux qu'ils ont différé d'avis sur la valeur des espèces eucharistiques. Les controversistes protestants ont fait de grands efforts pour anéantir les témoignages fournis en faveur de la présence réelle par les docteurs des premiers siècles ; mais tout le savoir d'Aubertin, tout l'esprit de Claude, ont échoué dans cette entreprise. Les catholiques qu'ils ont eus pour interlocuteurs ont été, d'autre part, fort empêchés de prouver que la doctrine du Concile de Trente sur la transformation des espèces avait été de tout temps reçue et confessée par les illustres interprètes de la lettre sacrée. Combien ce fait est remarquable ! Le premier de tous les Pères qui s'exprime sur la présence réelle en des termes non suspects d'hétérodoxie, saint Justin, est aussi le premier des philosophes qui ait adopté la croyance chrétienne. Et dans quelle école a-t-il pris ses grades ? Tous les historiens ecclésiastiques nous disent qu'il sortait de l'école de Platon. Or, Platon avait dit : tout ce qui est conçu par l'intelligence existe réellement hors d'elle-même, et si les sens ne l'attestent pas, c'est que les sens sont imparfaits. Retenant cette maxime de son commerce avec les platoniciens, saint Justin vient enseigner à l'église que toute formule sacramentelle contient une vérité dogmatique, et que toute vérité dogmatique correspond nécessairement à une réalité présente, quel que soit le témoignage des sens [1]. Qui se récrie le premier contre ce réalisme intempérant ? C'est un disciple d'Ammonius Saccas, un éclectique, saint Clément d'Alexandrie. Platon, dit-il, a distingué le monde intelligible du monde sensible ; prenons garde de les confondre : c'est aux lieux hauts que s'accom-

[1] Saint Justin, *Seconde Apologie*.

plit la mystérieuse alliance de l'idéal et du réel ; nous ne possédons ici-bas que des images, que des symboles de la vérité [1]. Mais c'est surtout Tertullien qu'il faut entendre protester avec énergie sur la doctrine de la présence réelle [2]. Quel est donc son avis sur l'origine des idées humaines ? Il pense, avec Aristote, que, de toutes les méthodes de connaître, la plus sûre est l'expérience, et que les sens sont des témoins qu'il ne faut jamais mépriser [3] ; il ajoute que l'école d'Alexandrie, infatuée de ses rêveries transcendantes, est l'école du mensonge, et Platon le plus grand des fourbes aux discours duquel la sottise humaine ait jamais applaudi.

Il est donc vrai que l'on peut, sans abuser de la liberté d'interprétation, retrouver, même dans les écrits des Pères, la raison philosophique des opinions diverses qu'ils ont professées sur le problème des espèces eucharistiques. Mais laissons de côté les Pères, pour apprécier si Tennemann n'a pas commis quelque erreur en inscrivant Bérenger au nombre des philosophes du onzième siècle.

Bérenger avait fait ses premières études à Tours, sa ville natale, au cloître de Saint-Martin, où Gauthier, son oncle, remplissait les fonctions de chantre. Après y avoir passé ses premières années, « renatis dentibus et plenus sanguine, « prout jure postulat utraque philosophia [4], » il quitta cette école pour aller étudier à Chartres, sous la discipline de Fulbert. Il fut un de ses plus indociles écoliers. Dédaignant les autres arts libéraux, il ne voulait apprendre que la dialectique [5]. Fulbert blâma plus d'une fois ce zèle indiscret pour une étude profane. Mais déjà le libre penseur avait appris de quel usage pouvait être la logique dans l'interprétation des

[1] *Pédagogue*, liv. I, p. 104 de l'édit. de 1629 et dans le livre II, *passim*. — [2] *Adversus Marcionem*, lib. IV, c. XL. — [3] *De anima*, c. XVII. — [4] Franciscus de Roye, *Vita, Hær. et Pœnit Berengarii;* 1656, in-4°. — [5] Guitmundus, *de Euch. Verit.* (In *Max. Biblioth. Patrum*, t. XVIII.)

mystères; déjà il s'exerçait à recueillir dans les écrits des philosophes des arguments contre la foi des simples. C'est ce qui lui fut rappelé plus tard par un de ses condisciples, devenu l'un de ses plus véhéments adversaires : « Quando « in scholis militavimus, » lui dit un jour Lanfranc, « sem-« per contra fidem catholicam auctoritates collegisti [1]. » On raconte qu'à son lit de mort, Fulbert déclara que le neveu du chantre Gauthier était un démon envoyé des sombres abîmes pour séduire et corrompre les peuples.

Chargé de cette malédiction, Bérenger revint à Tours [2]. L'église de Saint-Martin l'ayant choisi pour écolâtre, il y professa la philosophie avec le plus grand éclat :

Tota latinorum facundia marcida floret,
Dum Berangario Turoni viguere magistro [3] :

Bientôt on vit toute la jeunesse accourir à ses leçons. On l'écoutait, on l'admirait. Son austère sagesse plaisait à la foule. Jamais, dit-on, ses yeux ne rencontrèrent ceux d'une femme [4]. Guitmond nous le représente au milieu de son école, la tête enfouie sous un capuchon, feignant une méditation profonde, et laissant avec art attendre sa parole grave, cadencée, pleine de larmes [5]. Nous ne saurions dire si ce portrait est fidèle. Guitmond ajoute que Bérenger, interprétant les saintes Ecritures, attribuait aux mots des *sens nouveaux* [6] : cette accusation doit être fondée. Cependant il ne

[1] Apud Henricum de Knygton, *de Event. Angliæ*, lib. II, c. v. — [2] Du Boulay, dont le témoignage ne mérite pas toujours une entière confiance, prétend que Bérenger vint professer à Paris après la mort de Fulbert. *Hist. univ. paris.*, t. I, p. 404. — [3] Baldricus Burg., apud Alex. Natalem, *Dissert. I, in Hist. sæculi XI.* — [4] Alberici *Chronicon*; ad ann. 1050. — [5] Guitmundus libro citato, lib. I.

[6] « Is cum juvenis adhuc in scholis ageret annos, ut aiunt qui tunc noverant, elatus ingenii levitate, ipsius magistri sensum non adeo curabat, libros insuper artium contemnebat, sed cum per se attingere philosophiæ altioris secreta non posset, neque enim homo ita acutus erat, sed ut tum temporis liberales artes intra Gallias pene aboleverant, novis saltem verborum interpretationibus, quibus etiam nunc nimium gaudet, singularis scientiæ sibi laudem

paraît pas que l'école de Tours l'ait entendu proposer ses doutes sur la nature des espèces eucharistiques. Appelé par Eusèbe Bruno à remplir les fonctions d'archidiacre dans l'église de Saint-Maurice d'Angers, c'est là, dit-on, qu'il s'exprima, pour la première fois, en des termes mal sonnants sur le mystère de l'Eucharistie.

Quels sont ces termes? Cherchons-les d'abord dans les écrits de ses adversaires. Nous lisons dans une lettre de Pierre-le-Vénérable : « Voici ce que j'ai entendu dire à « Bérenger, dissertant avec quelques personnes sur le sacre- « ment de l'autel : « Quand, leur dit-il, le corps du Christ « aurait été aussi grand que cette tour, dont nous contem- « plons la masse immense, tant de peuples en ont déjà mangé « que, depuis bien des années, il n'en resterait plus rien. » Nous comprenons parfaitement ce que Bérenger voulait faire entendre à ses interlocuteurs par cette comparaison grossière. Avec les péripatéticiens de l'école, il disait : Il n'y a de réel que ce qui est substance, et la substance n'appartient, ici-bas du moins, qu'à ce qui peut être perçu par les sens. Et que perçoivent les sens, dans la coupe consacrée? Rien autre chose que le pain et le vin; donc le pain et le vin sont les seules réalités que contient cette coupe. Mais qu'est-ce alors que le sacrement de l'autel? C'est, répond Bérenger, un sacrement, c'est-à-dire un divin emblème, et, comme l'a fort bien établi saint Augustin dans son épître à saint Boniface, « Si sacramenta rerum quarum sacramenta sunt *similitudinem* non haberent, *omnino sacramenta non essent* [1]. » Donc,

arrogare et cujusdam excellentiæ gloriam venari, qualitercumque poterat, affectabat. » Guitmundus, libro cit., lib. I. Du Boulay reproduit ce passage de Guitmond (*Hist. Univ. Paris.*, lib. I, p. 405). On remarquera cette phrase, relative au discrédit dans lequel était tombée l'étude des arts libéraux : « Ut tunc temporis, liberales artes intra Gallias pene aboleverant »

[1] Il dit de même dans son épître contre Eunomius : « Sacramenta ex *similitudine* ipsarum rerum quarum sacramenta sunt eorum *nomina* plerumque accepere. » Nous lisons encore dans son traité *contre Maximin*, lib. III,

aux yeux de la foi, la chair et le sang du Christ sont présents sous les espèces eucharistiques, et c'est en cela que consiste le mystère; mais cette présence n'est pas substantielle, comme l'affirme un aveugle réalisme : elle n'est qu'idéale, conceptuelle. C'est précisément en ces termes que l'assertion nominaliste de Berenger est reproduite et censurée par Hugues de Breteuil, évêque de Langres . « Dicis extense lo- « quens, in hujusmodi sacramento corpus Christi sic esse, ut « panis et vini natura et essentia non mutetur, corpusque, « quoddixeras crucifixum, *intellectuale constituis*[1]. » Le corps du Christ *se dit* du pain et du vin après la consécration; c'est, en quelque façon, un prédicat mystique[1]. Mais, l'entend-on bien? Ce qu'il y a de réel, de concret, sous les apparences, sous les espèces, ce n'est pas ce qu'y voient les yeux de la foi, c'est ce qu'y voient les yeux du corps, c'est-à-dire le pain et le vin.

Voilà ce que nous apprennent les adversaires de Bérenger sur l'esprit de sa doctrine. Mais nous avons entre les mains un autre document qu'il faut consulter. Un manuscrit de Bérenger a été publié, en 1834, à Berlin, par les soins de MM. Vischer, sous ce titre : *Berengarii Turonensis de Sacra Cœna adversus Lanfrancum liber Posterior,* in-8°. Cet opuscule est curieux à divers titres Nous n'y rechercherons pas, pour notre part, l'opinion de Berenger sur la question dogmatique, dans le dessein de savoir si cette opinion peut être, à bon droit, considérée comme s'écartant moins de celle de Luther que de celle de Calvin; ce n'est pas là ce qui nous touche : c'est au point de vue tout spécial de la controverse scolastique que nous voulons avoir l'explication de ce mot

ch. XXII : « Ce qu'il faut toujours considérer dans les sacrements, ce n'est pas l'acte qui est accompli, mais le sens de cet acte : car les sacrements nous représentent la réalité sous une forme mystérieuse, et autre chose est ce qu'ils sont, autre chose est ce qu'ils signifient. »

[1] Hugo Lingon. *De corpore et sang.* (*Biblioth. Max. Patrum.*, t. XVIII.)

intellectuale, qui répond si bien au *sang spirituel*, *πνευματικὸν αἷμα*, de saint Clément d'Alexandrie [1], et à la nourriture *spirituelle* de l'anachorète saint Macaire, dont le ministre Aubertin cite cette phrase, très-énergiquement hérétique : « οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτȣ, πνευματικῶς τὴν σάρκα « τȣ Κυριȣ ἐσθιουσι. » Et d'abord, on reproche à Bérenger d'être philosophe. Il répond à ce chef d'accusation, en dénonçant un de ses contradicteurs comme coupable du délit d'offense à l'égard de Platon, « cette perle de la philosophie mondaine, « mundanæ illius philosophiæ gemmam [2]. » Viennent ensuite les preuves contre la présence réelle. Toutes ces preuves sont nominalistes, et sont développées dans le langage de l'école. A chaque page on retrouve les mots : *sujet*, *prédicat*, *Socrate*, etc., etc. Parmi les arguments qu'il fait valoir contre la doctrine commune, nous citerons celui-ci : « Non parvi « stuporis in eruditione tua (il s'adresse à Lanfranc) esse po- « terit, quod sententiam ferre non dubitasti esse rem aliquam « quæ erat, postquam immutata sit per subjecti corruptionem, « pro eo quod res alia, quæ modo esse primum incœperit per « subjecti generationem, accidentia habeat accidentibus rei per « subjecti corruptionem assumptæ similia [3]. » Cette phrase ne semble-t-elle pas empruntée à un commentaire de l'*Isagoge?* Bérenger veut démontrer que la consécration ne change pas la nature réelle du pain et du vin : « Eh quoi ! dit-il, on ose prétendre qu'un sujet est remplacé par un autre sujet, et que ce changement s'est accompli sans que les accidents du premier sujet l'aient suivi dans sa retraite! Quel égarement! quel étrange mépris pour le sens commun et pour la science! » Voilà comment l'hérésiarque proteste contre les décrets des conciles, au nom d'Aristote et de Porphyre. Et non-seulement il ne se défend pas de substituer, sous les

[1] *Pédagogue*, liv. II, p. 159 de l'édit. de 1629. — [2] Page 61. — [3] Page 81.

espèces consacrées, un corps *intellectuel* au corps *réel* du Christ, suivant les termes du réquisitoire dogmatique formulé par Hugues de Breteuil ; mais, à chaque page de son apologie, il répète ces mots : *corpus intelligibile, corpus invisibile*, qui ont été notés comme un blasphème et qui ont causé tant de scandale. C'est donc à bon droit que M. de Rémusat a défini la doctrine de Bérenger sur l'Eucharistie « un nominaliste spécial ou restreint à une seule question [1], » et que l'auteur d'un article déjà cité a dit à ce sujet : « L'hypothèse du réalisme est que toutes les idées correspondent à des substances, et, à défaut d'un objectif phénoménal, le réalisme crée un objectif supersensible. C'est contre cette création arbitraire, impossible, que s'élève Bérenger, et son argumentation, purement nominaliste, est fondée sur les prémices d'un conceptualisme non développé [2]. »

Bérenger ayant été condamné par l'Eglise, dans plusieurs assemblées solennelles, quelle doit être la conséquence la plus prochaine de cette condamnation ? Nous l'avons indiqué déjà. Tandis que les pasteurs de la famille chrétienne vont s'écriant qu'il faut s'abstenir de tout commerce avec les philosophes, car « leurs langues sont devenues des torches de guerre, » les maîtres en théologie déterminent le domaine de la foi, en décrivent les frontières, et y placent des bornes pour ensei-

[1] Abélard, t. I, p. 358.

[2] *Encyclopédie nouvelle*, art. *Scolastique*. Du Boulay considère le débat provoqué par l'hérésie de Bérenger comme ayant causé la scission des philosophes et des théologiens et partagé l'école en deux sections ennemies : « Occasione harum disputationum et altercationum Berengarianarum ortæ sunt, in Academia Parisiensi, duæ sectæ philosophorum atque etiam theologorum. Nam cum in tanto monachorum cum Berengario dissidio, non possint de quæstionibus illis controversis omnino silere professores, varii varias explicandæ et conciliandæ utriusque opinionis artes viasque quærere cœperunt, et non nulli quoque, qui amatores novitatis initio Berengario adhæserant, ut eum sæpe damnatum viderunt semperque contumacem remanere, ne doctrinam omnino ejurarent quam initio arripuerant, varia effugia et subtilites disputandi methodos excogitaverunt. » *Hist. Univ. Paris.*, t. I, ad ann. 1067.

gner aux philosophes où ils doivent s'arrêter. Il est curieux d'assister à ce travail. « Efforçons-nous de prouver, » dit Adelmann, condisciple de Bérenger à l'école de Tours, qui doit un jour occuper le siége épiscopal de Brescia, « effor- « çons-nous de prouver, avec l'aide de la grâce divine, que « toutes les facultés humaines sont incapables, si loin qu'elles « s'étendent, d'embrasser la sublime grandeur des sacre- « ments [1]. » Hugues de Breteuil n'est pas moins véhément dans ses déclamations contre le rationalisme : « Si tu savais, « dit-il à Bérenger, que la grandeur de la puissance divine « s'étend bien au-delà de la sphère des sens ; que les sens « ne peuvent atteindre celui qui les a faits ce qu'ils sont, ah ! « sans doute tu fermerais cette bouche que tu as eu l'impru- « dence de trop ouvrir [2]. » — Mais, répond le téméraire, je veux, du moins, mettre ma raison d'accord avec ma foi ; je cherche la vérité qui se cache derrière les formules énigmatiques du texte sacré. — « Damnable enquête ! » réplique l'avocat des conciles : « que ta philosophie s'en tienne à ce « qui est écrit [3]. » Durand, abbé de Troarn, « divini dogma- « tis doctor peritissimus [4], » appelle toute l'armée des fidèles au secours de la foi, menacée par le vieil ennemi du genre humain, le cruel homicide, le lion rugissant qui rôde autour

[1] Adelmanus, *de Veritate corporis et sanguinis Domini.* (*In Biblioth. Max. Patrum*, t. XVIII.)

[2] « Perinde si perpendens quod amplitudo divinæ potentiæ sensuum excedit circos, nec possit sensualiter ambiri quod in nos informet sensus, os nimis extensum contraheres. » In lib. cit.

[3] Du Boulay (t. I, p. 411) et Tennemann (*Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 103) ont cité ce passage de Hugues de Breteuil : « Sicut non capis quomodo verbum factum sit, sic non potes capere quomodo panis iste mutetur in carnem, et vinum in sanguinem transformetur, nisi te docuerit omnipotentiæ fides. Alioquin luctaris cum Deo, sed non in brachiis Patriarchæ, sed non cum aurora. Immo etiam tota tua hæc luctatio nocturna est, magisque videtur insidiose luctantis quam amabiliter amplexantis. Quæ nimirum luctatio, non solum non meretur, sed perdit. Propter quod *philosophiæ tuæ* suadeo tenere quod scriptum est. »

[4] Orderic Vital, *Hist. eccl.*, lib. VII.

du bercail. Ce ne sont pas des arguments qu'il oppose aux imaginations folles, aux fantaisies de l'hérétique, « falsitã-« tis fantasias, » mais les textes saints, les Pères, l'Eglise, les miracles. Bérenger dispute sur la lettre ; on lui représente la lettre dans sa simplicité mystérieuse, et on lui défend de la commenter [1].

Tous ces détracteurs de la raison sont restés fort obscurs. Mais nous avons nommé, parmi les adversaires de Bérenger, Lanfranc, abbé du Bec, futur archevêque de Cantorbéry. Celui-ci n'est pas un déclamateur vulgaire, c'est un érudit ; c'est même, dit-on, un philosophe. Né à Pavie, vers l'année 1005, Lanfranc appartenait à une des familles les plus distinguées de la Lombardie. Elève de l'école de Bologne, déjà florissante, il avait, dès sa jeunesse, manifesté le goût le plus enthousiaste pour la vie aventureuse des apôtres, et avait formé le projet d'aller au loin, sur quelque plage encore barbare, porter les arts et les croyances de la société chrétienne. Voyageant dans les Gaules, il parcourut d'abord la Bourgogne, la France, et s'arrêta quelque temps en Normandie, au milieu des farouches compagnons de Robert Guiscard. C'est là que, renonçant à ses vastes desseins, il vint un jour frapper au seuil de l'abbaye du Bec, pour y prendre l'habit de saint Benoît. On connaissait à peine le nom de cette humble abbaye : Lanfranc la rendit bientôt célèbre dans toutes les Gaules par le succès de ses leçons publiques. Quelque temps après, il alla continuer cet enseignement à l'abbaye de Caen, et la foule l'y suivit. « Fama illius peritiæ, » ce sont les termes d'Orderic Vital, « in tota ubertim innotuit Europa. « Unde ad magisterium ejus multi convenerunt de Francia, « de Vasconia, de Britannia, nec non de Flandria... Athenæ, « quando incolumes florebant et excellentissimæ ad perci-

[1] Durandi, abb. Troarn, *De corpore et sanguin. Dom.* (*In Max. Biblioth. Patrum*, t. XVIII.)

« piendum sedebant, Lanfranco in omni genere eloquentiæ « ac disciplinarum assurgerent, et præceptis ab eo commodis « allegationibus instrui cuperent [1]. » On ne peut rien dire au-delà : il est donc inutile de reproduire, après un tel éloge des mérites de Lanfranc, les phrases de Guillaume de Malmesbury déjà citées par Brucker [2], ou l'exorde pompeux que le chanoine de Launoy a mis en tête de sa dissertation sur l'école du Bec [3]. Mais il ne nous est pas permis d'apprécier à quels titres Lanfranc a joui d'une si grande renommée. Quelques historiens, pleins de vénération pour sa mémoire, ont été jusqu'à le désigner comme l'inventeur de la méthode scolastique [4] : nous ne savons en quoi ils ont fait consister cette invention. Tennemann, se servant de termes plus précis, lui attribue, du moins, l'honneur d'avoir « perfectionné l'étude et l'usage de la dialectique appliquée à la théologie [5]. » Cela même ne nous est pas bien prouvé, car nous le voyons, dans son écrit contre Bérenger, s'élever avec une grande vigueur contre l'impiété de ces dialecticiens qui osent toucher aux choses de la foi. La dialectique est un art : Lanfranc place cet art au-dessous de la science vraiment divine, qu'il faut aller chercher dans les livres saints, et pas ailleurs ; il veut, dit-il, parvenir à la vérité par une voie plus directe que celle où l'on fait la rencontre d'une foule de querelleurs, appelés philosophes, avec lesquels on a toujours de fâcheuses affaires. Bérenger ayant interprété les textes sacrés en prenant le sens commun pour arbitre, Lanfranc repousse bien loin cet arbitrage : « Quonam modo panis « efficiatur caro, vinumque convertatur in sanguinem, utrius- « que essentialiter natura mutata, justus qui ex fide videt,

[1] Ord. Vital, ad ann. 1069. — [2] *Hist. crit.*, t. III, p. 663. — [3] *De Celebrioribus scholis*, c. XLII. — [4] Christ. Heumann, Præfat. ad Tribbechovium *de doctor. scolast.*, p. 13. — [5] *Manuel*, t. I, p. 343 de la traduction de M. V. Cousin.

« scrutari argumentis et concipere ratione non quærit. » Ajoutons que, dans le recueil des œuvres de Lanfranc, publié en 1646, par les soins de dom Luc d'Achery, il ne se trouve aucun écrit qui nous le recommande comme philosophe. Il semble toutefois constant qu'il n'ignorait aucune des sciences, aucun des arts.

Nous ne saurions nous étendre davantage sur les débats provoqués par la thèse hérétique de Bérenger. Ce que nous en avons dit sera jugé suffisant, puisque nous avons fait voir l'Eglise soulevée contre la raison, dont elle a compris enfin les tendances, et déclarant aux dialecticiens une guerre sans trève. Une sorte de révolution s'est donc opérée dans les esprits depuis l'ouverture des écoles. Dans un libelle théologique, composé contre Gotschalc à la sollicitation d'Hincmar et des principaux évêques de la Gaule septentrionale, Jean Scot disait, avant d'entrer en matière, que toute question, même dogmatique, doit être résolue suivant les quatre règles de la dialectique : la division, la définition, la démonstration et l'analyse, et l'Eglise accueillait avec enthousiasme, dans ses écoles, les doctes étrangers qui faisaient profession d'enseigner ces quatre règles, dont les noms grecs n'avaient encore pour elle que le charme du mystère. A quelque temps de là, saint Jean de Vendière, ne réussissant pas à comprendre, dans le traité de la *Trinité*, de saint Augustin, les relations des trois personnes divines, interrogeait sur ce problème, avec la naïveté la plus confiante, Boëce et Porphyre [1]. Mais comment, aujourd'hui, l'Eglise traite-t-elle les disciples, les interprètes de ces philosophes? On vient de l'apprendre. Tel est donc le caractère particulier de cette époque : une réaction contre la raison.

[1] Mabillon *Acta*, t. VII, p. 393.

CHAPITRE VIII.

Roscelin et saint Anselme.

Nous arrivons à la seconde moitié du onzième siècle. L'Eglise, qui vient d'être tourmentée par une si violente tempête, se calme lentement. Mais voici que les signes précurseurs d'une agitation nouvelle apparaissent à l'horizon ; voici que des voix s'élèvent dénonçant les formules d'une autre hérésie, plus téméraire, plus scandaleuse encore que celle de Bérenger, et rappelant autour de l'arche sainte tous les athlètes de la foi. Il s'agit d'un chanoine de Compiègne qui, suivant l'exemple périlleux de saint Jean de Vendière, a tenté d'interpréter, à l'aide des distinctions péripatéticiennes, l'ineffable mystère de la Trinité. C'est un grand nom, dans les annales de la scolastique, que celui de Roscelin ; c'est un grand fait que son hérésie : nous ne saurions négliger aucun des détails qui peuvent contribuer à réhabiliter la mémoire de cet autre martyr du rationalisme, à l'égard duquel les philosophes n'ont pas été plus indulgents que l'Eglise ne devait l'être.

Le P. Caramuel Lobkowitz, dans son écrit qui a pour titre : *Bernardus Triumphans*, s'exprime en ces termes au sujet de Roscelin : « Nominalium sectæ non autor, sed auctor. » Ce jeu d'esprit contient une observation vraie. Plus d'une assertion nominaliste avait, en effet, été produite et développée, dans l'école, avant le jour natal de Roscelin, et l'on ne sait pas même bien exactement ce que le chanoine de Compiègne ajouta de son propre fonds à ce que ses maîtres lui avaient enseigné. Mais quels furent ces maîtres ? Dans une chro-

nique anonyme citée par du Boulay, on lit cette phrase fort obscure : « In dialectica hi potentes extitere sophistæ : « Joannes, qui eamdem artem sophisticam vocalem esse dis- « seruit, Robertus Parisiensis, Roscelinus Compendiensis, « Arnulphus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores [1]. » Du Boulay soupçonne que le premier des docteurs ici désignés pourrait être un certain Jean-le-Sourd, né à Chartres, médecin de Henri I[er] [2]. Mais rien n'est moins motivé que ce soupçon auquel on s'est arrêté, sans autre examen. Faisons d'abord observer que le mot *sectatores* ne signifie pas nécessairement que Roscelin, Arnulfe et Robert aient suivi le cours d'un docteur nommé Jean : *Sectatores*, *sequaces*, sont des termes que l'on emploie fréquemment au moyen-âge, pour désigner même les derniers disciples de la plus ancienne école; et le chroniqueur anonyme a simplement voulu dire, il nous semble, que Robert, Arnulfe et Roscelin ont été sophistes comme Jean, mais après lui. On interpréterait d'ailleurs fort mal cet autre terme *sophistæ*, si l'on supposait qu'il doit nécessairement s'entendre des adhérents de la secte nominaliste : on appelait *sophiste*, même au douzième siècle, quiconque faisait profession d'être philosophe, et ce qualificatif, ainsi que l'a fait remarquer un historien moderne [3], n'emportait alors rien que d'honorable. La plus grande difficulté que présente la phrase du chroniqueur anonyme, c'est qu'on ne possède aucun autre renseignement sur ce Jean-le-Sourd, médecin de Henri I[er], qui dans l'hypothèse énoncée par du Boulay, aurait été l'un des sophistes les plus éminents du onzième siècle. Anselme, Abélard, Jean de Salisbury, Othon de Freisingen, Vincent de Beauvais, auraient

[1] *Hist. univ. paris.*, t. I, p. 443.

[2] « Quis fuerit ille Joannes, aut unde?... Eum esse suspicor Johannem illum qui fuit Henrici I archiatrus et medicorum omnium suo tempore peritissimus. Is erat patria Carnotensis. » Bullæus, t. I, p. 443.

[3] Crevier, *Hist. de l'Univ. de Paris*, liv. I.

donc ignoré même le nom d'un personnage aussi considérable, d'un chef d'école aussi fameux ! On ne peut le supposer ; aussi Meiners a-t-il cru devoir rejeter parmi les fables ce que l'anonyme et du Boulay racontent au sujet de Jean le sophiste, ou de Jean-le-Sourd [1]. Autre est l'opinion de Casimir Oudin. Il croit que le Jean désigné dans la chronique comme le premier, comme le prince des nouveaux philosophes, est Jean Scot Erigène, et il fournit diverses preuves assez concordantes à l'appui de cette opinion. Elle semble confirmée par plusieurs passages de la vie de Jean Scot, insérée par Gale en tête du traité de la *Division des natures*, et notamment par l'épitaphe de ce docteur qui est ainsi rapportée :

Conditur hoc tumulo sanctus *sophista* [2] *Johannes*,
Qui ditatus erat vivens jam dogmate miro :
Martyrio tandem meruit conscendere cœlum,
Quo semper cuncti regnant per sæcula sancti.

Mais quelle vraisemblance y a-t-il qu'on ait admis au nombre des saints, après sa mort, cet homme qui, de son vivant, fut dénoncé par tant de voix comme un ennemi de l'Eglise, qu'un pape voulut faire chasser des Gaules à cause de ses doctrines impies, et dont un prélat contemporain nous a laissé ce portrait :

Stet Scotellus ibi, res fine lege furens,
Res dira, hostis atrox, hebes horror, pestis acerba,
Litigiosa lues, res fera, grande nefas,
Res fera, res turpis, res segnis, resque nefanda,
Res infesta piis, res inimica bonis [3].

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de France* ont fait à ce sujet une conjecture qui ne manque pas de fondement. L'épi-

[1] *De Nomin. et Real. initiis*. In *Comm. Societ. Goett.*, t. XII. — [2] Voici le mot *sophista* pris assurément en très-bonne part, et ce n'est pas, on le sait, un nominaliste qu'il désigne. — [3] Theodulphi Episc. *Carmina*, lib. III, 2. (Apud. Jac. Sirmundum, *Opera Varia*, t. II, p. 1067.)

taphe composée en l'honneur d'un saint homme et recueillie sur une tombe de l'église de Malmesbury, ne peut être, font-ils observer, celle de l'hérétique Jean Scot, mort dans les Gaules vers l'année 877 ; mais il est à croire que le sophiste Jean, désigné dans cette épitaphe, est Jean-le-Saxon, appelé de France en Angleterre par le roi Elfred, vers l'année 884, et qui mourut abbé d'Althenay [1]. On ne saurait donc faire aucun usage de cette épitaphe, pour établir l'identité de Jean Scot et du sophiste Jean, compté par le chroniqueur anonyme au nombre des maîtres de Roscelin. Cependant nous croyons fermement à cette identité, et nous espérons faire partager notre conviction à quiconque voudra comparer avec nous l'opinion que Jean Scot eut de la dialectique et celle que l'anonyme prête à Jean le sophiste.

Celui-ci professa, dit-on, que la dialectique est un art, une science qui a des mots pour objet : « Artem sophisticam vo« calem esse disseruit. » Cela peut signifier sans doute, comme l'a supposé M. Cousin [2], que les universaux ayant été déjà réduits par la critique à de simples conceptions de l'esprit, il vint un nominaliste outré, nommé Jean, lequel prétendit que ces conceptions, dépourvues de fondement réel, devaient être ramenées à de purs vocables. Mais les termes de la chronique ont encore cet autre sens : Jean fut un réaliste obstiné, partisan déclaré de la méthode ontologique, qui n'estima guère la dialectique, parce que le conceptualisme péripatéticien tendait à faire de cette science une science de mots. Or, reproduisons ici textuellement une phrase du traité de la *Division des natures* dont nous avons déjà fait remarquer la singulière énergie. Il s'agit de la classification des sciences, et le maître ayant négligé de compter au nombre des sciences la rhétorique et la dialectique, le disciple l'in-

[1] *Hist. litt.*, t. V, p. 418. — [2] *Introd. aux ouvr. inédits*, p. 87.

vite à réparer cette omission. Je l'ai, dit alors le maître, commise de propos délibéré, je ne place, en effet, ni la rhétorique, ni la dialectique parmi les sciences. Et pourquoi? « Quia non de rerum natura tractare videntur, sed vel de « regulis humanæ *vocis*, quam non secundum naturam, sed « secundum consuetudinum loquentium, subsistere Aristo- « teles, cum suis *sectatoribus*[1], approbat[2]. » Que l'on rapproche de ces termes ceux dont l'anonyme cité par du Boulay fait usage, pour définir l'opinion que Jean le sophiste professait à l'égard de la dialectique, on verra qu'ils diffèrent peu, s'ils diffèrent. Et cependant il est à remarquer que les renseignements fournis par les anciens chroniqueurs sur les origines de la philosophie scolastique sont rarement précis, quand ils ne sont pas inexacts. Ici nous rencontrons, par bonne fortune, l'exactitude et la précision. Il nous semble donc qu'il faut rejeter, avec Oudin, avec Meiners, l'hypothèse suivant laquelle Roscelin aurait été l'auditeur d'un médecin de Chartres nommé Jean-le-Sourd, illustre philosophe, *potens sophista*, dont personne n'avait connu le nom avant qu'il eût été prononcé par le paradoxal historien de l'Université de Paris. Mais il faut reconnaître, avec le chroniqueur anonyme, que Roscelin ne fut pas le premier philosophe, ou sophiste, qu'aient possédé les écoles des Gaules, et que Jean Scot Erigène occupe, en effet, la place d'honneur parmi ses prédécesseurs, parmi ses patrons.

On ne connaît guère les opinions qui furent professées par Arnulfe de Laon et par Robert de Paris. Roscelin, ou Rousselin, clerc de la cathédrale de Chartres, et chanoine de l'église de Compiègne, fut nominaliste. Mais comment et jusqu'où le fût-il? c'est ce qu'il importe de rechercher. Puisqu'il n'eut pas, comme nous le savons, la gloire de protester le

[1] Voici, qu'on le remarque en passant, le mot *sectatoribus* employé pour désigner de très-lointains disciples. — [2] *De Divis. nat.*, lib. V, c. IV.

premier contre les thèses enthousiastes de l'école réaliste, à quel titre se rendit-il fameux dans l'école opposée? nous sommes curieux de l'apprendre.

Si nous interrogeons à ce sujet Othon de Freissingen, il nous désigne ainsi Roscelin : « Roscellinum quemdam, qui « primus nostris temporibus sententiam vocum instituit in « logica[1]. » Cela signifie-t-il simplement que, suivant le chanoine de Compiègne, la logique a pour objet non des choses, mais des mots? Tel avait été, nous venons de le rappeler, le sentiment de Jean Scot Erigène. Roscelin était-il donc du parti de ce philosophe, et, disait-il, en s'adressant aux sectateurs d'Aristote et de Boëce? — Vous ne voulez pas accorder aux universaux une essence vraie; vous ne voulez pas les considérer comme le fondement, le suppôt de tout ce qui se manifeste sous la forme du particulier; mais quelle est alors la vérité, la sincérité des idées universelles recueillies, dites-vous, par l'intellect? Si la réalité n'est pas conforme aux idées conçues par l'esprit, ces idées sont de pures fictions, qui ne se déterminent, ne se réalisent que par un son de voix, d'où il suit que la logique n'est pas même une science d'idées, mais une science de mots, une science vaine. — C'est ainsi que l'on pouvait argumenter, dans l'intérêt de la doctrine réaliste, contre le conceptualisme péripatéticien de Raban, d'Heiric et de Berenger. Mais, au témoignage de saint Anselme, Roscelin s'est proposé tout autre chose : s'il a mis en honneur la thèse des mots, *sententiam vocum*, c'est pour critiquer le système de l'universel considéré comme le premier degré de l'être, comme la matière commune de toutes les formes individuelles; loin de venir au secours des réalistes, par une voie détournée, en réduisant à l'absurde l'opinion de leurs adversaires, il a témérairement adopté,

[1] Otho Fresing. *De Gestis Frederici* I, lib. I.

proclamé la plus absolue de toutes les négations, pour avoir le droit de se prononcer ensuite avec plus d'énergie contre la réalité de l'universel. Voilà ce que nous apprenons de saint Anselme[1]. Roscelin fut donc un nominaliste de bonne foi.

Mais ce n'est pas là tout ce qu'il nous importe de savoir : puisqu'il eut, dit-on, une doctrine, et une doctrine qui passe pour avoir contenu certaines nouveautés, en quels termes l'a-t-il exposée? C'est une question à laquelle il n'est pas facile de répondre. Si Roscelin a rédigé quelque traité philosophique, il n'en est rien parvenu jusqu'à nous. Mais il n'est pas même vraisemblable qu'il ait écrit ; ses adversaires, Anselme, Jean, Théobald d'Etampes, Abélard, ne lui attribuent aucun livre, et les pères du concile de Soissons, en condamnant les assertions hétérodoxes de Roscelin, n'eussent pas sans doute oublié de vouer aux flammes ses coupables cahiers, s'il en eut communiqué quelques fragments à ses auditeurs [2]. Nous ne pouvons donc connaître la doctrine de Roscelin que sur le rapport, sinon infidèle, du moins suspect, des philosophes qui l'ont combattu, des théologiens qui l'ont persécuté.

Saint Anselme le compte parmi les dialecticiens de son temps qui ne veulent pas que la couleur soit autre chose que le corps coloré, et la sagesse d'un homme autre chose

[1] Il faut citer ici, avec M. Degérando (*Hist. comp. des systèmes*, t. II, p. 446), ces vers, extraits des *Annales* d'Aventin :

Quas,Ruceline, doces, non vult dialectica voces ;
Jamque dolens de se, non vult in vocibus esse.
Res amat, in rebus cunctis vult esse diebus.
Voce retractetur : res sit quod voce docetur.
Plorat Aristoteles nugas docere seniles,
Res sibi substractas per voces intitulatas ;
Porphyriusque gemit, quia res sibi lector ademit.
Qui res abrodit, Ruceline, Boethius odit ;
Non argumentis multoque sophismate sentis
Res existentes in vocibus esse manentes.

[2] M. Rousselot, *Etudes*, t. I, p. 127.

que son âme même. « Leur raison, dit-il, est tellement en-« veloppée dans les imaginations corporelles, qu'elle ne peut « s'en débarrasser pour distinguer les choses qu'elle doit « considérer seules et pures. » Ces choses sont les genres, les espèces, les qualités, les quantités, que Roscelin refuse d'admettre au nombre des substances proprement dites. Voici le texte de saint Anselme : « Illi utique nostri temporis « dialectici, imo dialecticè hæretici, qui non nisi flatum vocis « putant esse universales substantias... Qui colorem nihil « aliud queunt intelligere quam corpus [1], nec sapientiam « hominis aliud quam animam... In eorum quippe animabus « ratio, quæ et princeps et judex omnium debet esse quæ « sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus « obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, « quæ ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discer-» nere [2]. » Rien ne saurait être plus clair : nous avons là, en peu de mots, l'exposition complète de deux systèmes diamétralement opposés, celui de Roscelin et celui de saint Anselme. M. Cousin interprète ainsi la dernière des phrases que nous venons de citer : « Leur raison est tellement envelop-« pée dans des imaginations corporelles qu'elle n'en peut « sortir et distinguer les objets qu'elle *seule* peut aperce-« voir [3]. » Il nous semble qu'opposant les objets corporels et sensibles aux substances universelles, que la raison doit considérer hors des corps, dégagées, séparées des corps, saint Anselme, réaliste passionné, a voulu désigner ces substances, et non pas la raison elle-même par ces mots *ipsa sola et pura*. Il n'est pas indifférent d'attribuer à ces mots tel ou tel sens, celui que M. Cousin préfère, ou celui que nous proposons : cependant la traduction de M. Cousin étant acceptée, il n'est pas moins évident que si Roscelin a rejeté

[1] Il faut ajouter *coloratum*. — [2] Anselmi *De Fide Trinitatis*, c. II. — [3] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 89.

l'hypothèse des substances incorporellement universelles, il a reconnu que les qualités sont adhérentes aux choses, la couleur aux corps, même aux choses spirituelles, incorporelles, la sagesse à l'âme; et que, par conséquent, de l'avis de Roscelin, ce qui se dit universellement des choses au titre de qualité, *in genere qualitatis*, n'est pas un pur nom. Le pur nom, c'est la couleur en soi, la couleur séparée du corps, c'est la sagesse en soi, la sagesse isolée de l'âme. Or, on nous disait que Roscelin était un téméraire : nous n'avons pas encore la preuve de cette témérité. On nous le représentait, en outre, comme un novateur qui avait introduit au sein de l'école des formules inusitées, paradoxales, inouïes : il nous reste sans doute à connaître ces formules, car il nous est impossible de considérer comme une nouveauté la naïve protestation du sens commun contre les entités fabuleuses de saint Anselme. Voici, toutefois, ce que nous savons déjà de la doctrine de Roscelin. Il s'agit des qualités, et, suivant Roscelin, elles se disent de l'être, mais ne sont pas des êtres : il y a des corps colorés, des âmes sages, prudentes, intelligentes, mais il n'existe aucune substance universelle, qui soit la couleur, aucune substance universelle qui soit la sagesse, la prudence, l'intelligence : les catégories sont des modes et non des essences.

Un autre passage de saint Anselme est cité par M. Cousin : « Qui enim nundum intelligit quomodo plures homines in « specie sint homo unus, qualiter in illa secretissima na- « tura comprehendet quomodo plures personæ, quarum « singula quæque est perfectus Deus, sint Deus unus? Et « cujus mens obscura est ad discernendum inter equum « suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum « et plures rationes? Denique qui non potest intelligere « aliud esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget « hominem nisi humanam naturam. » Négligeons ici ce qui

concerne le mystère de la Trinité; nous y reviendrons. Roscelin ne comprend pas, dit saint Anselme, « que plusieurs « hommes soient en espèce un seul homme » Non, sans doute, il ne comprend pas cela; ce qu'il appelle un homme, c'est un individu, c'est Socrate. « Il n'y a pas d'autre homme pour lui qu'une personne humaine; » assurément; mais pourquoi, désignant cette personne, Socrate dit-il qu'elle est humaine? parce qu'il reconnait en elle le signe, le caractère de l'humanité. L'humanité n'est pas un homme, *homo unus*, mais l'humanité se trouve chez toute personne humaine. Dans la traduction que M. Cousin nous a donnée de ce dernier passage de saint Anselme, nous lisons : « Quand on ne peut pas comprendre que plusieurs hommes « individuels contiennent en eux quelque autre chose que « ce qui les distingue, et que dans ces différents hommes il « y a une seule et même humanité, comment pourrait-on « comprendre, etc., etc. » Cette traduction ne nous semble pas exacte. En effet, Roscelin reconnait qu'une personne humaine n'est pas une personne divine; il avoue donc qu'il y a chez tel individu pris à part une autre chose encore que ce qui le distingue d'un individu de son espèce. Qu'est-ce que cela? c'est ce qui le distingue d'un individu d'une espèce différente. Or, ce qui le distingue des individus d'une espèce différente, c'est ce qu'il a de commun avec les individus de son espèce. Roscelin ne va pas sans doute jusqu'à prétendre que la manière d'être commune à toutes les personnes humaines est une chose du genre de la substance, une nature qui, sous le nom d'espèce, possède tous les attributs d'un sujet déterminé, *unus homo in specie;* car l'unité n'appartient, il le sait, qu'aux choses numérables, et l'espèce n'est en nombre dans le genre qu'au sens figuré, métaphorique; mais, au sens propre, il professe que Platon, que Socrate, sont des personnes humaines, c'est-à-dire des individus de l'espèce

homme, dictincts des individus de toute autre espèce; et que, si l'universel, considéré comme l'unité de plusieurs, est un pur mot, cet universel, considéré comme inhérent à la substance individuelle, est ce qui la qualifie. Nous nous arrêtons là. Les interprètes aiment à compléter avec des paraphrases la pensée de leur auteur. Nous voulons résister à ce penchant. Laissant donc sans aucune glose les fragments que nous venons d'emprunter à saint Anselme, demandons-nous simplement s'ils ajoutent quelque chose à ce que les précédentes citations nous avait appris de la doctrine de Roscelin? Nous savions qu'il ne consentait pas à séparer la couleur du corps coloré, c'est-à-dire à réaliser hors des choses les modes catégoriques; nous savons maintenant, pour ce qui regarde les genres et les espèces, que Roscelin refuse de les accepter comme autant d'êtres, autant de substances universelles, qui supportent et contiennent le multiple.

Abélard, qui avait été disciple de Roscelin, nous fournit quelques autres renseignements dont nous ne négligerons pas de tenir compte : « Je me rappelle, dit-il, que mon « maître Roscelin avait cette folle opinion, qu'aucune chose « n'est composée de parties. Si quelqu'un lui disait que cette « chose, qui est une maison, est composée d'autres choses, « comme d'un mur et d'un fondement, il le combattait par « ce raisonnement : Si cette chose qui est un mur est une « partie de cette chose qui est une maison, comme la mai- « son n'est rien autre chose que le mur lui-même, le toit et « le fondement, il faut avouer aussi que le mur est partie « de lui-même et du reste. Mais comment serait-il partie de « lui-même? de plus, toute partie précède nécessairement « son tout : or, comment le mur se précéderait-il lui-même, « et le reste, puisque l'antériorité à soi-même est impos- « sible? » Abélard cherche ensuite à prouver la faiblesse de cette argumentation, qui n'est, en effet, qu'un sophisme.

Dans un autre de ses écrits, il emploie contre elle une arme plus perfide : « Aussi faux dialecticien, dit-il, que faux chré- « tien, il soutient, dans sa dialectique, qu'aucune chose n'a « de parties et son impudence corrompt ainsi le sens des « Ecritures ; car, à ce compte, dans l'endroit où il est rap- « porté que Jésus mangea une partie d'un poisson rôti, il « devrait dire qu'il s'agit d'une partie du mot *poisson*, et « non d'une partie de la chose elle-même [1]. » Ce n'est pas là simplement une facétie méchante ; c'est un sophisme aussi grossier que celui dont Roscelin faisait usage, au dire d'Abélard, pour démontrer l'indivisibilité de toute substance [2]. Il ne faut pas s'arrêter à ces détails. Abélard, voulant paraître en désaccord avec Roscelin, lui cherche querelle à l'occasion d'un raisonnement vicieux, et lui impute, en outre, une opinion absurde, qu'évidemment ce docteur n'a jamais professée. Mais, en fait, de quoi s'agit-il, et, en quoi, sur cette question des parties, la doctrine d'Abélard diffère-t-elle de celle de Roscelin? Roscelin prétend, d'une part, qu'en généralisant la substance, on crée de pures abstractions ; d'autre part, qu'en subdivisant la substance, on arrive par une autre voie, au même résultat. Or, il n'y a pas un conceptualiste qui puisse s'inscrire contre cette assertion, car elle est d'Aristote, *ἡ συμπλοκή ἐςι καὶ ἡ διάρεσις εν διανοίᾳ* [3].

[1] Abælardi *Opera*, edita ab Amboësio, p. 334. — *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 90.

[2] Telle serait, en effet, la conclusion logique des prémices énoncées...« Dans l'endroit où il est rapporté que Jésus mangea une partie d'un poisson rôti, il (Roscelin) devrait bien dire qu'il ne mangea rien, puisqu'aucune chose n'a de parties. » Mais un défenseur de Roscelin n'eût pas été embarrassé de répondre : « Ce qui fut mangé par Jésus, était, ou la tête, ou le ventre, ou la queue du poisson, et il mangea bien cette chose ou ces choses ; car la tête, le ventre et la queue, quand on les sépare du tout, pour les considérer comme des touts, voilà des choses. Mais assurément il ne mangea pas le nom qui sert à désigner ces choses, c'est-à-dire *une partie*. » Avouons-le, ce ne sont là que des jeux d'esprit.

[3] *Métaphysique*, V, III.

« L'objet éternel de toutes les recherches et passées et pré-
« sentes, cette question éternellement posée, *Qu'est-ce que*
« *l'être?* se réduit à celle-ci, qu'est-ce que la substance? » C'est encore Aristote qui s'exprime en ces termes, au livre VII de sa *Métaphysique* [1]; et à cette question : « Qu'est-ce que la substance? » il faut répondre. Tout à l'heure saint Anselme répondait, avec Parménide [2], que l'être vraiment substantiel est l'un, suppôt, sujet du multiple. Cette définition étant rejetée, dira-t-on, avec Démocrite, que les réalités correspondant au sein des choses au terme de substance, sont ces myriades de corpuscules invisibles auxquels l'école atomistique fait remplir des rôles si variés? Ce sont là des partis-pris extrêmes. Roscelin les repoussera l'un après l'autre, et, comme il faut se fixer à quelque point, il dira qu'une substance est une nature de laquelle on ne peut retrancher, distraire aucun de ses éléments, sans l'anéantir. C'est le langage du sens commun, de la vraie philosophie d'Aristote, et, hâtons-nous de le dire, le langage de Platon lui-même, comme Roscelin avait pu l'apprendre, non pas, il est vrai, dans le *Philèbe*, mais, du moins, dans l'*Introduction* de Porphyre : « διὸ μέχρι τῶν εἰδικωτάτων ἀπὸ των γενικωτάτων κατιόντας
« παρεκελεύετο ὁ Πλάτων παύεσθαι : Quand on descend l'échelle
« de l'être, pour aller des généralissimes aux spécialis-
« simes, il est un point auquel Platon, dit Porphyre, ordonne
« de s'arrêter [3]. » Ce point, c'est la substance, c'est l'atôme si bien défini par Aristote. Il ne peut être *partagé*, ἄτομος, (ἀ τεμνῶ); donc il n'a pas de parties. Voici maintenant l'exemple la maison choisie par Roscelin. Il est évident que la maison se compose du toit, du fondement et du reste. Cependant, comme parties de cette maison, le toit, le fondement et le reste ne sont pas des êtres vrais, mais des subdivisions nominales. En

[1] Cap. I. — [2] *Métaphysique* d'Aristote, III, IV. — [3] *Isagoge*, c. II.

effet, que cette subdivision s'opère en acte, en réalité; le fondement devient si l'on veut, une substance, le toit une autre substance, et il en est de même, à certains égards, des autres parties de la maison; mais la substance *maison* n'existe plus. Une substance proprement dite est un tout naturel; mais, par analogie, ce mot de substance est pris encore pour désigner un tout artificiel : comme substance de ce dernier ordre, la maison est un tout; mais, comme partie de la maison, le mur n'est pas un tout, et par conséquent n'est pas une substance. Quelle est, en effet, la définition aristotélique de la substance? c'est « ce qui ne se dit « pas d'un sujet et n'est dans aucun sujet. » Or, le mur, considéré comme partie de la maison, a la maison pour sujet : donc il est dans un sujet; donc il n'est pas une substance. La substance seule est une chose, τό δε τι; donc le mur, le toit, le fondement et le reste ne sont pas, comme parties de la maison, des choses, et, s'ils ne sont pas des choses, que peuvent-ils être? des noms. C'est ce qui, dans le langage d'une philosophie bien plus élevée que celle de Roscelin, s'exprime par cet aphorisme : « Parce que la ligne n'existe plus si on la divise en deux parties, parce que l'homme périt, que l'on divise en os, en nerfs, en chair, il ne faut pas dire néanmoins que ce sont là des parties de l'essence; ce sont des parties de la matière. Ce sont bien là des parties de l'être réalisé, mais ce ne sont pas des parties de la forme, en un mot de ce qui entre dans la définition. Les parties sous ce point de vue, n'entrent donc pas dans la notion [1]. »

[1] *Métaphys.* d'Aristote, VII, x. — Descartes s'exprime en des termes à peu près équivalents, lorsqu'il donne aux parties le nom de *substances incomplètes* : « Ainsi la main est une substance incomplète, si vous la rapportez à « tout le corps, dont elle est partie; mais si vous la considérez toute seule, « elle est une substance complète. Et pareillement l'esprit et le corps sont « des substances incomplètes, lorsqu'ils sont rapportés à l'homme, qu'ils « composent; mais étant considérés séparément, ils sont des substances com- « plètes. » *Réponse aux quatre object*, t. II, p. 43 de l'édit. de M. V. Cousin.

Assurément les termes attribués à Roscelin, soit au sujet des entités universelles, soit au sujet des parties, sont plus énergiques, plus absolus, que ceux dont avaient fait usage les nominalistes venus avant lui ; mais si l'on n'a pas égard à ces termes, qui, rapportés par des adversaires, doivent l'être infidèlement, on ne trouve, au fond des sentences mises au compte de Roscelin par saint Anselme, et même par Abélard, rien de plus que le nominalisme de Raban et du moine d'Auxerre. Allons plus loin : il ne nous est pas démontré qu'Abélard soit autorisé par sa propre doctrine à s'inscrire contre les conclusions de Roscelin. Il importe sans doute d'ajouter à ces conclusions que tout nom substantif, qui ne représente pas une substance vraie, représente du moins une idée, et une idée légitime ; mais si Roscelin n'a pas expressément formulé cette définition du nom, il l'eût volontiers acceptée. Disons mieux, s'il l'a négligée, c'est qu'il ne soupçonnait pas même qu'au moyen de nouvelles distinctions, on pût opposer le nom à l'idée, comme il avait opposé le nom à la chose. Au douzième siècle, on ne recherchait pas les paradoxes, on ne courait pas après le renom de bel esprit. Tout le travail des intelligences supérieures avait pour objet l'étude sincère de la vérité. Or, comment veut-on qu'au début de cette étude, Roscelin ait mis en avant comme le premier mot de sa doctrine, le dernier mot du scepticisme le plus raffiné ? Nous ne connaissons pas même, au quatorzième siècle, un disciple de Guillaume d'Ockam qui ait osé pousser les choses aussi loin. Tous ils ont affirmé la subordination du terme vocal au terme mental, tous ils ont considéré comme la base même du système nominaliste ces notions nécessaires et, partant, légitimes, que l'esprit recueille de la considération des choses [1]. Après avoir énoncé

[1] « Quandò sunt duo termini synonimi, quorum unus est vocalis, vel scriptus, et alter mentalis, dicimus illum vocalem aut scriptum subordinari men-

la proposition de Roscelin, sur la nominalité des parties, Abélard pouvait assurément énoncer des réserves au profit des idées qui viennent de l'analyse ou de la synthèse; mais il ne s'arrête pas à cela, et ne s'inquiète que de lui faire une grosse querelle parce qu'il a mal prouvé ce qui pouvait être prouvé beaucoup mieux; ailleurs, il l'injurie, sur le même propos, en lui attribuant, à l'aide d'une misérable argutie, le plus monstrueux des paradoxes. Pourquoi cette mauvaise foi? Pourquoi cette injustice, cette ingratitude à l'égard d'un maître? Roscelin ayant appelé sur sa tête les foudres de l'Eglise, Abélard eut trop à cœur de séparer sa cause de celle du proscrit. Nous ne pouvons trouver une autre explication de sa conduite, et, si elle n'est pas honorable, nous le regrettons; mais en fait, l'histoire s'est-elle trompée, lorsqu'elle a cru voir sortir du même camp et combattre sous les mêmes enseignes le nominaliste Roscelin et le conceptualiste Abélard? nous ne le pensons pas.

Nous devons, toutefois, tenir compte des deux phrases suivantes qui se rencontrent dans le *Polycraticus* et le *Métalogicus* de Jean de Salisbury. Parlant de l'école de Roscelin, cet ingénieux et docte critique s'exprime en ces termes: « Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species « sed eorum jam explosa sententia est, et facilè cum auctore « suo evanuit. [1]. » Et ailleurs: « Alius consistit in vocibus, « licet hæc opinio, cum Roscelino suo, fere omnino jam « evanuerit [2] ». Le sens de l'une et de l'autre de ces deux

tali, id est ordinari sub mentali; prius enim sunt termini mentales quam vocales aut scripti, et ita vocales subordinantur mentalibus, et non e converso. Et breviter, subordinari est significare ad placitum illud, vel illa, vel illo modo, quod, vel quæ, vel quo modo significant naturaliter per terminum mentalem sibi synonimum. » Riccius, *Objectiones et annotata super Logicam Pauli Veneti*. Nous ne citons que ce passage, il y en a cent autres, chez les nominalistes les plus prononcés, qui expriment la même opinion.

[1] *Polycraticus*, VII, XII. — [2] *Metalogicus*, II, XVII.

phrases est que la *thèse des mots* fut en quelque sorte abandonnée aussitôt que Roscelin l'eut compromise. Qu'on le remarque, l'auteur du *Metalogicus* est un contemporain, un ami d'Abélard, et, malgré le succès obtenu dans l'école par le péripatéticien du Pallet, il écrit qu'après la mort de Roscelin la doctrine de celui-ci n'a plus rencontré que de rares partisans. Jean de Salisbury distingua donc expressément le conceptualisme d'Abélard et le nominalisme de Roscelin. Cette distinction est acceptable et nous ne la rejetons pas. Roscelin s'est surtout occupé de réduire au néant l'hypothèse des substances universelles, et, pour accomplir cette œuvre de destruction dans le domaine de la scolastique, il a poussé le nominalisme jusqu'à ses conséquences extrêmes. Voilà, nous semble-t-il, quel fut son véritable rôle, et il l'a rempli vaillamment, avec cette héroïque persistance, avec ce courage supérieur à tous les obstacles, qui n'appartient, dit-on, qu'aux nobles fils de la Bretagne armoricaine, et l'on suppose, en effet, que Roscelin était breton [1]. Son disciple Abélard, venant après lui, s'inquiéta plus de rechercher et de déterminer quelle pouvait être la valeur des noms universels. La méthode du premier avait été critique [2]; celle du second fut dogmatique. Appréciés ainsi l'un et l'autre, ils diffèrent assurément, et Jean de Salisbury rend un compte fidèle de la révolution opérée par Abélard au sein de l'école nominaliste, lorsqu'il

[1] M. Rousselot, *Etudes*, t. 1, p. 127. C'est Aventin (*Annales Boiorum*, lib. VI, p. 195) qui désigna le premier la Bretagne comme le lieu natal de Roscelin : « His quoque temporibus fuisse reperio Roscelinum Britannum, magistrum Petri Abælardi. » Les centuriateurs de Magdebourg dirent ensuite (*Cent.* XII, c. x) : « Rucelinus, natione Bryto », et Crusius (*Ann. Suevor.*, lib. VII, c. XIII) : « Rucelinus Britannus » Voir encore Mabillon *Ann. ord. sanct. Bened.*, t. V, lib. LXVII, n° 78. — *Hist. littér.* t. IX, p. 359.

[2] Nous rappellerons ici cette phrase, déjà citée, d'Othon de Freisingen : « Plurimum in inventionum subtilitate, non solum ad philosophiam necessariarum, sed et promovendis ad jocos animis utilium, valens. »

dit que la thèse des noms ne fut plus guère reproduite après Roscelin; en effet, Abélard ayant introduit la thèse des idées, tout l'effort des réalistes se porta sur cette thèse nouvelle, et l'autre fut oubliée. Tel est l'exact récit des faits. Est-ce à dire que Roscelin ait enseigné que les noms universels ne représentent pas même des idées, ou qu'en développant avec tant d'éclat le système de l'universel idéal, Abélard ait cessé d'être du parti des nominalistes? Cela ne peut se soutenir, il nous semble, que contre tous les témoignages historiques et contre la vérité.

Mais après avoir rétabli le bon accord au sein de l'école nominaliste, après avoir montré que Raban-Maur, Heiric, Roscelin, Abélard, ont pu diversement argumenter contre leurs adversaires, sans pourtant se contredire, nous devons rechercher à quel titre Roscelin est réputé l'un des plus éminents docteur du moyen-âge. « Le génie, comme le fait observer M. Cousin, consiste souvent à tirer une conséquence nouvelle, à découvrir une face nouvelle d'un principe déjà connu [1]. » Roscelin fit une découverte de ce genre; il trouva l'argument décisif, l'argument final, si l'on peut ainsi parler, de la critique péripatéticienne. Aussi, alors même que sa thèse fut abandonnée, appela-t-on nominaliste, et à bon droit, quiconque se prononça contre la doctrine des essences universelles: n'oublions pas d'ailleurs que la sentence prononcée contre Bérenger avait rétabli les affaires du réalisme; que, pendant environ cinquante années, un demi-siècle, le parti des vaincus avait courbé sa tête menacée sous le joug de l'autorité sacerdotale, et que le premier docteur qui eut l'audace d'engager de nouveau le combat, cet homme de courage et de génie, ce fut Roscelin.

Disons enfin quel tumulte il causa dans l'Eglise en ex-

[1] *Introd. aux ouvr. inédits d'Abélard*, p. 92.

posant son opinion sur la Trinité. Roscelin n'avait pas craint de soumettre ce mystère à l'examen de sa raison. Si cette entreprise était coupable, il pouvait l'ignorer. Saint Augustin, et, après lui, les mieux famés d'entre les Pères, avaient exercé leur logique sur l'impénétrable symbole : livrée dès lors à la controverse, même par les tuteurs les plus zélés de l'orthodoxie, la question de la Trinité doit être encore envisagée, discutée, au point de vue des systèmes les plus divers, jusqu'au jour où la voix puissante de Saint Thomas viendra redemander à l'école le dépôt outragé par la curiosité impie des philosophes [1]. Voici l'interprétation proposée par Roscelin. La logique enseigne que la maison n'est pas le toit, le fondement et le mur : en tant que maison, elle est une maison, et n'a pas de parties réelles, mais nominales. Que l'on interprète suivant ce principe le mystère de la Trinité : Dieu n'est pas lePère, le Fils et le Saint-Esprit ; il n'est que Dieu. *Etre* et *être un* sont deux termes synonymes; l'unité, l'être n'appartiennent qu'à l'individualité. Roscelin voit donc, dans la Trinité, comme Sabellius, trois Dieux séparés, distincts, individuels, comme existent trois anges, trois âmes, ou plutôt un seul Dieu que l'on peut désigner sous trois noms, à cause de la diversité de ses attributs, mais au sein duquel il faut bien se garder d'établir des distinctions de personnes [2]. Rejeter ses conclusions et sou-

[1] *Summa Theologiæ,* pars 1, quæst. 32, art. 1.

[2] « Telle est, dit M. Cousin, l'opinion renfermée dans trois passages dont la ressemblance atteste que nous possédons les paroles mêmes de Roscelin. Le premier de ces passages est la lettre d'un nommé Jean à saint Anselme, pour lui demander son avis sur la question soulevée par Roscelin : « Hanc enim « inde quæstionem Roscelinus de Compendio movet. Si tres personæ sunt una « tantum res et non sunt tres per se, sicut tres angeli, aut tres animæ, ita « tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo Pater et Spiritus-« Sanctus cum Filio incarnatus est (Baluze, *Miscell.* IV, p. 478, 479). » C'est après avoir reçu cette lettre que saint Anselme, encore abbé du Bec, écrivit à Fulcon, évêque de Beauvais : « Audio... quia Roscelinus clericus dicit in Deo « tres personas esse tres res adinvicem separatas, sicut sunt tres angeli ; ita

tenir qu'il y a réellement trois personnes divines, c'est, suivant lui, prétendre que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés comme le Fils. L'Église ne pouvait guères lui répondre que par des équivoques, comme elle avait répondu à Sabellius. Elle préféra l'excommnnier.

Ayant appris que ses paroles avaient porté le trouble dans quelques consciences, et que les ennemis de la dialectique allaient disant qu'il venait de se rendre coupable d'un horrible blasphème, Roscelin ne se laissa pas dès l'abord intimider par leurs clameurs et par leurs menaces. Quand un synode lui demanda de quel droit il osait s'exprimer en ces termes nouveaux au sujet de la Trinité, il répondit que cette doctrine réputée si criminelle avait obtenu, dans tous les temps, l'assentiment des meilleurs esprits, qu'elle n'eut pas été désavouée par Lanfranc de Pavie, et qu'elle ne le serait pas par le docte Anselme, abbé du Bec. Celui-ci, craignant d'être tenu pour suspect, s'empressa d'envoyer à Foulques, évêque de Beauvais, une déclaration orthodoxe. Un concile fut convoqué par Renaut, archevêque de Reims, pour statuer sur les erreurs de Roscelin (1092 ou 1093). On le contraignit de les abjurer. Ce qu'il fit, non par conviction, mais par crainte, car il fut en péril d'être massacré par le peuple de Reims. Telle était alors l'énergie de la foi chez les simples, tel était le discrédit populaire de la raison! Mais, ayant quitté la ville de Reims, Roscelin revint à sa doctrine sur la Trinité, malgré les remontrances d'Ives de Chartres, et fut de nouveau condamné dans un concile

« tamen ut una sit voluntas et potestas : aut Patrem et Spiritum-Sanctum « esse incarnatum et tres Deos posse dici, si usus admitteret. (Ans. *Opera*, « Epistolar. lib. II, Epist. 41.) » Le dernier passage est celui du *De fide Trinitatis*, écrit plus tard, et qui ne porte plus sur de simples bruits : « Si in Deo « tres personæ sunt una tantum res, et non sunt tres res, unaquæque per se « separatim, sicut tres angeli, aut tres animæ, ita tamen ut volontate et po- « tentia omnino sint idem, ergo Deus et Spiritus-Sanctus cum Filio incarna- « tus est. » *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 95.

rassemblé par le roi Philippe pour célébrer son mariage avec Bertrade (18 septembre 1094). Chassé de France, Roscelin se rendit alors en Angleterre et fit entendre de sévères remontrances sur les mœurs dissolues du clergé [1]. Une nouvelle persécution le rejeta sur la rive française et l'on n'entendit plus parler de lui jusqu'à l'année 1121, où il reparut sur la scène pour combattre l'opinion d'Abélard sur la Trinité. Mais tout ce qu'on raconte sur les dernières années de sa vie est fort incertain.

Dans l'exposition que nous venons de faire des sentiments du célèbre chanoine de Compiègne, nous avons pris soin de ne pas nous écarter des textes que nous avions sous les yeux. Nous n'en sommes qu'à l'origine d'un grand débat : qu'avons-nous besoin de prévoir et d'indiquer à l'avance tout ce que contiennent les prémices énoncées? Durant quatre siècles encore, le problème de la nature des genres et des espèces sera constamment agité dans l'école par les plus subtils, les plus résolus de tous les dialecticiens : nous pouvons donc nous épargner la peine de rechercher ce qu'ils ne manqueront pas assurément de mettre en pleine lumière. Ayant maintenant à placer en regard des opinions de Roscelin celles de son principal adversaire, saint Anselme, nous agirons avec la même réserve, nous nous abstiendrons à dessein de signaler même les plus prochaines conséquences de ses principes. Si nous eussions ignoré ce que l'induction syllogistique peut tirer de ces principes, M. Bouchitté nous l'eût appris [1] : mais nous n'avons pas à donner ici une étude sur saint Anselme; qu'il nous suffise d'apprécier pour quelle cause il a combattu, quelles assertions nouvelles il a livrées à la dispute.

[1] Voir une lettre de Théobald d'Etampes, publiée par d'Achery, *Spicilegium*, t. III, p. 448 de l'édit. in-folio. — [2] M. Bouchitté, *le Rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle;* Paris, 1842, in-8°.

Anselme, que ses mérites et son zèle pour la grande réforme de Grégoire VII, doivent faire inscrire au calendrier de l'Eglise romaine, était né, en 1033, dans la ville d'Aoste, en Piémont. Comme tous les maîtres de son temps, il s'était promené d'écoles en écoles, avant de choisir le cloître pour retraite et pour Académie. A vingt-sept ans, il était venu dans le monastère du Bec assister aux leçons de Lanfranc de Pavie, et, quand celui-ci avait obtenu le gouvernement de l'abbaye de Saint-Etienne, à Caen, Anselme l'avait remplacé dans la charge de prieur du Bec. Déjà, dit-on, plusieurs miracles avaient témoigné combien ce docte étranger était agréable au seigneur [1] : aussi quand, en l'année 1078, la mort vint surprendre, au milieu de ses pieux travaux, le vénérable Hellouin, fondateur du Bec, les religieux assemblés s'empressèrent-ils de confier au frère Anselme l'administration de leur monastère. Vers le même temps, l'abbé de Saint-Etienne était appelé par Guillaume-le-Conquérant sur le siége principal de l'Eglise d'Angleterre. Une conformité parfaite de sentiments et de doctrine unissait Lanfranc et Anselme, et l'archevêque de Cantorbéry prenait rarement un parti dans les affaires difficiles, avant d'avoir interrogé son ancien élève, devenu son conseil, le sage et savant abbé du Bec. En 1089, à la mort de Lanfranc, Anselme était appelé par le peuple et par l'Eglise à la succession de son illustre ami. Le nouveau roi, Guillaume-le-Roux, ne refusait pas de le nommer, mais il voulait lui dicter des conditions onéreuses, et, pour ne pas déshonorer son pallium par une lâche condescendance aux caprices d'un prince cupide, Anselme accueillit toutes ses propositions avec indifférence, déclarant que le titre d'abbé du Bec était suffisant à son ambition. Mais on raconte qu'ayant traversé la mer pour aller rendre visite à son sou-

[1] Vincent. Bellov., *Specul. Hist.*, lib. XXV, c. LXVIII et seq. — Eadmerus, in *Vita Anselmi*, Anselmi Operibus præfixa.

verain dont on croyait la fin prochaine, celui-ci lui déclara dans les termes les plus énergiques qu'il se réservait le temporel de l'archevêché de Cantorbéry, et lui commandait d'accepter, sans autre hésitation, le gouvernement spirituel de cette église. Or, en vertu de quel droit Guillaume prétendait-il ainsi retenir le bien du Seigneur? Anselme, qui considérait cette usurpation comme un sacrilége, ne voulut pas transiger, même avec le farouche Normand : il fallut qu'on usât de violence pour l'entraîner devant le lit du roi, et qu'un baron, lui mettant dans la main la crosse épiscopale, le contraignît de la porter en signe d'acceptation. Voilà l'homme contre lequel Roscelin eut à défendre ses nouveautés hétérodoxes!

Les œuvres de saint Anselme ont été plusieurs fois données par la presse; elles viennent d'être récemment publiées, en Angleterre, avec quelques pièces qui ne se trouvent pas dans les éditions de 1675 et de 1721. Ces divers recueils ne contiennent aucun traité qui ait pour objet spécial cette branche de la science philosophique au onzième siècle, qui revendique tous les problèmes controversés, c'est-à-dire, la dialectique; le nom de saint Anselme appartient néanmoins, et à plusieurs titres, à l'histoire de la philosophie. Il ne se donne pas, il est vrai, pour un libre penseur, et jamais il ne s'engage dans un débat avec l'autorité dont les textes servent d'arguments à ses méditations; il se représente lui-même sous l'image d'un ignorant curieux de rechercher ce qu'il ignore, *ratiocinando quæ nesciat investigantis*[1], et, toutefois, il ne veut pas se laisser conduire par le raisonnement jusqu'à la critique du dogme. C'est qu'il connaît les périls de tout examen. Aussi s'adresse-t-il fréquemment ces admonitions prudentes : l'intellect doit se soumettre à l'autorité, quand il ne s'accorde pas avec elle[2]; l'homme fidèle ne

[1] *Proslogii* proemium. — [2] *De fide Trinitatis*, c. VII.

cherche pas à comprendre pour croire, mais il croit pour comprendre [1] ; il faut admettre les mystères de la foi, avant de les approfondir avec la raison [2] ; c'est une coupable témérité que de disputer contre la foi, quand l'intelligence ne peut atteindre la hauteur des vérités révélées [3]. « Sa méthode, » comme l'a très-bien dit M. Cousin, « sa méthode, car il en a une, est de partir des dogmes consacrés, et, sans s'écarter jamais de ces dogmes, en les prenant tels que les donne l'autorité, mais en les fécondant par une réflexion profonde, de s'élever, pour ainsi dire, des ténèbres visibles de la foi à la pure lumière de la philosophie [4]. » Il nous importait de rappeler ces sentences de saint Anselme, avant d'exposer sa doctrine sur les questions disputées : il doit faire un si grand pas vers le réalisme ontologique des hérésiarques les plus effrénés, qu'il sera mal compris de quiconque ne tiendra pas compte de ses réserves. Il a lu, dans le discours de saint Augustin *Sur la vraie Religion :* « L'autorité requiert la foi pour préparer l'homme à « la raison [5], » et cette maxime sera toujours présente à son esprit, même lorsqu'il s'aventurera, sous les auspices de la raison, dans le domaine qui lui a été interdit par nos théologiens modernes. Jamais il n'a formé le coupable dessein d'ajouter quelque article aux vérités dogmatiques : il a cru simplement que ces vérités enseignées, révélées par la sagesse divine pouvaient être acceptées sans violence par la sagesse humaine, et qu'ainsi la raison ne devait pas être réputée l'ennemi de la foi. Saint Anselme est le dernier des Pères de l'Eglise : il n'appartient au moyen-âge que par la date de sa naissance ; sa méthode est celle des Cyprien, des Athanase, des Augustin. On pourrait croire que ces instructions ingénieuses et profondes, rédigées au cinquième siècle

[1] *Proslogium*, c. I. — [2] *Cur Deus homo*, c. II. — [3] *De fide Trinitatis*, c. II. — [4] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 101. — [5] Cap. XXIV.

par Vincent de Lérins, sont à l'adresse de l'évêque philosophe de Cantorbéry : « Que la postérité se félicite de comprendre « par vous ce que l'antiquité vénérait, mais ne comprenait « pas ! Cependant n'enseignez que ce qui vous a été trans-« mis, et, vous exprimant en des termes nouveaux, ne dites « pas des choses nouvelles. Mais quelqu'un s'écriera peut-« être : « N'y aura-t-il donc, dans l'Eglise du Christ, aucun « progrès de la religion? » — Il y en aura certes, et un « très-grand; car qui peut être assez ennemi des hommes, « assez maudit de Dieu, pour vouloir l'empêcher? mais il « faut qu'il soit un progrès véritable de la foi, et non pas un « changement. Ainsi, que chaque homme, en croissant en « âge, que tous les hommes et toute l'Eglise, en s'avançant « à travers les siècles, croissent et s'avancent aussi dans la « science, l'intelligence, la sagesse, ce progrès est néces-« saire; mais que toujours on respecte la règle, le dogme « consacré, la doctrine des anciens interprètes[1]. » Expliquer suivant la raison ce qui était admis par la foi; exposer dans un langage nouveau, non pas des vérités nouvelles, mais les vérités recueillies par la tradition, voilà tout ce que s'est proposé saint Anselme. On avait condamné la raison comme responsable des blasphèmes de Bérenger; il fait appel de ce jugement et devant la conscience humaine et devant le tribunal de l'orthodoxie. Mais en quels termes expose-t-il, comme on dit, ses motifs d'appel? c'est ce qu'il nous reste à faire connaître.

On a trouvé quelque obscurité dans son opinion sur l'origine des idées. Pourquoi? parce qu'on s'est beaucoup trop préoccupé de le ranger parmi les disciples d'une grande école fondée sur les ruines de la scolastique. Ainsi, l'on nous désigne ce passage du *Monologium* comme s'accordant mal

[1] Vincent. Lirin. *Common.*, c. XXVII, XXVIII.

avec les principes de Descartes : « On ne peut nier d'aucune « manière que, lorsque l'âme raisonnable se comprend au « moyen de la pensée, cette pensée ne produise une image « de l'âme raisonnable, bien plus que cette pensée ne soit « elle-même l'image de l'âme, formée à sa ressemblance « comme par impression. Quelle que soit, en effet, la chose « que l'âme veut se représenter fidèlement, soit au moyen « de cette faculté corporelle que l'on appelle l'imagination, « soit au moyen de la raison, elle emploie tous ses efforts à « façonner dans sa pensée une expression de cette chose. Plus « cette expression est fidèle, plus vraie est la pensée qu'elle « a de la chose; et cela se voit plus clairement encore, lors-« qu'elle pense une chose qui n'est pas elle-même, et princi-« palement un corps. En effet, quand je pense à un homme « absent qui m'est connu, il se forme sur le miroir de ma « pensée une image semblable à celle que la vue de cet « homme a fixée dans ma mémoire[1]. » Oui, nous en convenons, ce passage ne pourrait trouver place dans le *Discours sur la méthode*. Ce n'est pas que Descartes se soit exprimé sur la nature des idées en des termes dégagés de toute équivoque; mais quand nous voyons Arnauld et Malebranche défendre en son nom, sur ce problème, les deux opinions opposées, nous estimons que le commentaire d'Arnauld est le plus exact et le plus vrai. La doctrine d'Anselme sur la nature des idées n'est donc pas celle de Descartes. Mais

[1] « Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem, ad ejus similitudinem tanquam ex ejus impressione formatam. Quamcumque enim res mens, seu per corporis imaginationem, seu per rationem, cupit veraciter cogitare, ejus utique similitudinem quantum valet in ipsa sua cogitatione conatur exprimere : quod quanto verius facit, tanto rem ipsam verius cogitat; et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, et maxime cum aliquid cogitet corpus, clarius perspicitur. Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis mea in talem imaginationem ejus qualem illam per visum ocularem in memoriam attraxi. » *Monologium*, c. XXXIII.

cela ne signifie pas qu'elle soit obscure. Loin de là : elle nous semble offrir à l'esprit un sens parfaitement clair. C'est une doctrine erronée qui eut le plus grand succès au moyen-âge. La plupart des docteurs contemporains de saint Anselme s'accordent, en effet, à déclarer que les notions des choses arrivent à l'esprit par les sens, et que l'activité de l'esprit s'exerçant sur ces notions premières, forme certaines images, certaines entités conceptuelles, qui sont ensuite recueillies dans le trésor de l'entendement pour contribuer à la génération d'autres concepts, c'est-à-dire d'autres images, d'autres espèces. Voilà ce que dit ou répète saint Anselme. Si nous n'avons pas encore exposé tous les développements de cette thèse fameuse, c'est qu'elle n'a pas encore été discutée au sein de l'école. Elle le sera plus tard, et nous ne négligerons pas de la faire bien connaître. C'est, en effet, une des thèses principales du réalisme. Nous ne ferons ici qu'une simple remarque. Ces termes *imago*, *corporis imaginatio*, *similitudo*, *impressio*, *exprimere*, qui sont employés par saint Anselme pour énoncer la théorie des idées-images, ou des idées représentatives, appartiennent-ils tous au langage de l'ancienne philosophie latine? Nous ne le rechercherons pas, mais il nous semble prouvé que la théorie des idées-images, si souvent, et à tort, mise au compte d'Aristote [1], inconnue même aux péripatéticiens de la décadence, est d'origine scolastique. Si donc, saint Anselme et ses contemporains n'ont pas introduit dans le vocabulaire philosophique les mots que nous avons signalés, il faut qu'ils leur aient attribué une signification nouvelle. Quoi qu'il en soit, il est manifeste que, dans le système psycologique de saint Anselme, toute perception produit un fantôme; que l'imagination est une faculté moyenne entre les sens et la raison; que la mémoire est

[1] M. Barth. Saint-Hilaire, préface de la traduct. du *Traité de l'Ame*, p. 22 et suiv.

pleine de formes *impresses*, et que tout acte de la pensée est une forme *expresse*. C'est ce que tous les réalistes et la plupart des nominalistes répéteront jusqu'à la venue de Pierre de Verberie et de Guillaume d'Ockam, et ces vigoureux lutteurs ne porteront pas eux-mêmes le dernier coup à l'idéologie scolastique : un des écarts de Locke, le plus grave peut-être, sera de la remettre en honneur.

Mais éloignons ce problème de la nature des idées et pénétrons plus avant dans la doctrine de saint Anselme. Il y a pour lui deux ordres bien distincts et dans l'objet et dans le sujet. Dans l'objet, il y a les choses proprement dites, les choses individuelles; il y a, en outre, les choses générales, universelles, qui sont ce qu'elles sont non par les rapports qui peuvent exister entre les individus, mais par leur nature même, par l'indépendance et l'unité parfaite de leur essence. Dans le sujet, il y a les idées venues des perceptions sensibles, qui ont un certain caractère d'universalité puisqu'elles représentent ce qui se dit de plusieurs, mais qui, toutefois, sont encore loin d'être adéquates à la notion de l'universel absolument vrai; cette notion, qui est fournie par la raison, répond seule aux substances supersensibles, soit créées, soit incréées. Mais demande-t-on à saint Anselme quelle est la succession chronologique de ces idées de nature diverse? Il a sans doute une opinion à ce sujet; cependant, il préfère laisser de côté cette question, pour en traiter une autre : ce qui le préoccupe avant tout le reste, c'est d'interroger la raison sur ces vérités fondamentales qu'elle est seule apte à concevoir. Nous viendrions un peu tard pour l'arrêter au commencement de la voie qu'il va suivre; nous ferons mieux de nous y engager un instant avec lui.

Où va-t-il? à la recherche de l'un, de l'absolu. Or, cette recherche est bientôt achevée, quand on la fait dans le domaine de la raison pure. Aussi, dès le début du *Monologium*,

titre auquel l'on peut indifféremment substituer ceux de *Méditations* ou de *Soliloques*, saint Anselme annonce-t-il qu'il a déjà trouvé le premier et le dernier mot de la vraie science. La cause de tous les êtres est une, ou multiple. Est-elle une? le grand problème est résolu. Mais n'est-elle pas multiple? Quelques philosophes semblent le croire. Cependant, si tant d'individualités sont elles-mêmes et par elles-mêmes, ne convient-il pas de reconnaître qu'elles substituent en cet état par la vertu de quelque principe interne, « aliqua vis, vel natura existendi per se », et que ce principe leur est commun? S'il leur est commun, il est substantiellement un en tous, ou bien il procède lui-même d'un principe supérieur, qui seul est substantiellement unique, et qui partage entre les choses substantiellement différentes cet attribut commun, l'existence. C'est ici qu'il faut opter entre l'unité ontologique et l'unité théologique, entre l'un au sein des choses, ou l'un hors des choses; mais, quelque parti que l'on prenne, on proclame le principe de l'unité [1].

M. Rousselot suppose que, dans cette alternative, saint Anselme se décide dès l'abord pour l'un dans les choses, et court sans hésiter se joindre aux unitaires compromis, mal notés, qui ont déjà pour patron Jean Scot Erigène [2]. Nous le comprenons autrement. Ordinairement saint Anselme ne va pas des choses vers Dieu, mais de Dieu vers les choses : s'il prend quelquefois un autre tour, c'est qu'il ne voit alors aucun inconvénient à faire usage d'une preuve *a posteriori*, qui se présente à son esprit et lui semble convaincante; mais, en y regardant de plus près, on se persuade bientôt que la considération des choses le touche peu. Nous ne recommandons pas cette méthode; nous faisons simplement

[1] *Monolog.*, c. III. — [2] M. Rousselot, *Etudes*, t. I, p. 215.

remarquer que saint Anselme la préfère. A des esprits animés d'une foi ardente, il va mieux de se substituer à la pensée divine et de procéder comme elle, que d'étudier d'abord la nature des choses et de remonter ensuite vers Dieu de conclusion en conclusion. Quand saint Anselme emploie la méthode rationnelle, c'est à contre-cœur, et par égard pour la folie des incrédules qu'il travaille à convaincre. Il est donc bien éloigné de considérer la thèse de l'unité des effets comme la démonstration première et fondamentale de l'unité de la cause : il l'énonce, il est vrai, mais ne s'y arrête pas, et court demander à la raison pure des preuves plus décisives. Est-il vrai d'ailleurs que, dans l'opinion de saint Anselme, l'unité d'existence ou de mouvement implique l'unité de substance? Les phrases extraites par M. Rousselot du *Dialogue sur la vérité* signifient que saint Anselme est avant tout curieux d'établir la nécessité d'une substance unique, suprême, souverainement grande et souverainement bonne; mais cette définition est celle de la substance séparée, et non pas de l'univers. Quant à ce principe interne des choses, qui, suivant les termes du *Monologium*, subsiste en chacune et dans toutes, c'est la vie; ce n'est pas la cause de la vie, ce n'est pas Dieu. Saint Anselme le déclare expressément : « Les choses, « dit-il, qui diffèrent entre elles n'existent que par une chose « qui n'est pas elles, et cette chose seule est par elle-même ; « or, tout ce qui est par la puissance d'un autre est moindre « que la cause qui a produit tous les êtres et qui existe par « elle-même [1]. » Ce langage repousse tout soupçon de panthéisme : c'est l'unité théologique et non pas l'unité ontologique que saint Anselme recherche et prétend démontrer.

Nous allons maintenant reproduire sa démonstration de l'existence de l'être souverainement parfait, et comme

[1] *Monol.*, c. III.

cette démonstration est plus complète dans le *Proslogium* que dans le *Monologium*, voici le passage du *Proslogium* qui la contient : « Le sot lui-même entend ce que « je dis, lorsqu'il comprend quelque chose au-delà de quoi « l'on ne peut rien concevoir de plus grand, et ce qu'il « comprend est dans son entendement, alors même qu'il « n'en comprend pas l'existence réelle. Car qu'une chose « soit dans l'entendement, et qu'on comprenne qu'elle « existe, sont deux points différents. Or, cette chose au-« delà de laquelle il ne peut être conçu rien de plus grand « ne peut pas n'exister que dans l'entendement seul ; car si « elle n'existait que dans l'entendement, on pourrait con-« cevoir qu'elle existe aussi dans la réalité, ce qui est cer-« tainement une plus grande chose. Si donc, ce au-delà de « quoi on ne peut concevoir rien de plus grand n'existe que « dans l'entendement, ce au-delà de quoi on ne peut rien « concevoir de plus grand n'est pas ce qu'on peut concevoir « de plus grand : conséquence absurde. Ce qu'on peut con-« cevoir de plus grand existe donc non-seulement dans « l'entendement, mais dans la réalité [1]. » Descartes a passé pendant longtemps pour l'inventeur de cet argument ; il semble maintenant prouvé que Descartes connaissait le fragment du *Proslogium* que nous venons de citer [2], et l'on retrouve, d'ailleurs, dans les écrits de saint Augustin, l'énoncé sommaire du syllogisme amplement développé dans le *Proslogium* et dans la troisième *Méditation* [3]. La gloire de saint Anselme est d'avoir construit un système, un système achevé dans toutes ses parties, avec le souvenir confus d'une thèse dont personne n'avait encore apprécié l'énergie et soup-

[1] *Proslogium*, c. II. Nous nous servons ici de la traduction de M. Degérando (*Hist. comp. des systèmes*, t. IV, p. 443). — [2] *Histoire littéraire du Maine*, par M. B. Hauréau, t. I, p. 335 et suiv. Notice sur Marin Mersenne. — [3] *De Trinit.*, lib. VIII, c. III. M. Bouchitté, *le Rationalisme chrétien*, p. 35 et suiv.

çonné les développements. Mais c'est tout ce que nous voulons dire à ce sujet. La recherche des preuves de l'existence de Dieu n'occupe pas la première place parmi les problèmes scolastiques et nous avons hâte d'interroger saint Anselme sur d'autres objets.

La raison nous conduit à reconnaître qu'il existe un Dieu. Mais quoi? la raison sait-elle donc quelle est la nature de cette essence suprême et peut-elle la définir? Après un examen long et attentif de cette question, saint Anselme déclare, avec une sincérité presque ingénue, qu'il n'a pas trouvé dans sa raison une idée, c'est-à-dire une image, claire, parfaite, des attributs infinis de Dieu. Mais il n'importe : la raison professe que Dieu est; cela suffit, cela place au-dessus du doute la réalité de l'essence divine. On peut ensuite avouer que cette essence est incompréhensible. Ce qu'on ne comprend pas, c'est ce qu'elle est; mais on ne peut se défendre d'affirmer qu'elle est [1]. Est-il toutefois accordé que la raison ne connaît rien de Dieu? Sans entrer dans d'autres détails, disons, avec saint Anselme, que la raison connaissant Dieu comme cause créatrice, voit en cette cause les raisons de toutes les choses créées : « Il est de tout point « impossible qu'une chose quelconque soit raisonnablement « faite par quelqu'un, s'il ne se trouve déjà dans la raison « créatrice le modèle, ou, pour parler plus exactement, la « forme, l'image, la loi de la chose qui doit être créée. Avant « donc que toutes les choses fussent faites, la raison de la « nature suprême savait évidemment ce qu'elles devaient

[1] « Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiam si penetrare nequeat intellectus quomodo ita sit : nec idcirco minus his adhibendam esse fidei certitudinem quæ probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione, asseruntur, si suæ naturalis altitudinis incomprehensibilitate non patiantur. » *Monologium*, c. LXIV. — « Quod enim necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam debet deduci dubietatem, etiam si ratio quomodo sit non percipitur. » *Cur Deus homo*, lib. II, c. XXV.

« être selon l'essence, la qualité et les autres catégories :
« c'est pourquoi, comme les choses qui ont été faites n'é-
« taient rien, cela est clair, avant d'être produites, en tant,
« du moins, qu'elles n'étaient pas ce qu'elles sont mainte-
« nant, et qu'il n'existait pas de matière de laquelle elles
« pussent être faites, cependant elles étaient quelque chose,
« *non tamen nihil erant*, par rapport à la raison créatrice, par
« laquelle et selon laquelle elles devaient être produites [1]. »
Ce passage, déjà signalé par Tennemann, est important. Telle est l'intelligence humaine, telle est, suivant Anselme, l'intelligence divine; dans l'une et dans l'autre, des idées stables, permanentes, des formes, des espèces, adéquates à la nature des choses. Ces formes sont, en Dieu, les universaux *ante rem*; elles sont, dans l'homme, les universaux *post rem*. Ce n'est plus ici la thèse de Jean Scot et de Gerbert, localisant, hors de la substance divine, les éternels exemplaires des choses : c'en est une autre, qui se rapproche peut-être davantage de celle de Platon, et qui semble braver avec moins d'arrogance la critique du sens commun. Elle sera reproduite au douzième siècle; au treizième, elle jouira de la plus grande faveur, et nous aurons occasion de la faire mieux connaître quand nous parlerons d'Albert-le-Grand et de saint Thomas : mais pouvions-nous négliger de noter en passant qu'elle se trouve déjà clairement exposée dans le *Monologium ?*

C'est maintenant que nous devons dire quel est le sentiment d'Anselme sur l'universel *in re*; c'est maintenant que nous devons rendre compte de ses débats avec Roscelin. Tout ce que nous savons du nominalisme de Roscelin, c'est qu'il refusait le titre de substance à ce qui n'est pas un tout naturel, et qu'il réduisait à des noms les universaux dits substances universelles, ainsi que les parties, ne voyant dans la

[1] *Monolog.*, c. IX.

réalité (toute réserve étant faite de la substance divine) que les choses déterminées qui tombent sous les sens. Or, rappelons-nous l'argument dont saint Anselme a fait usage pour prouver l'existence de Dieu : plus la raison s'élève, plus elle se rapproche de la vérité, et ce qui répond le mieux à la notion de la substance, c'est la vérité première, fondamentale, cause et raison de tout ce qui est. Cela posé, quittons les sphères célestes pour descendre vers les choses. Avant d'atteindre Socrate, Platon, les individus numérables, nous rencontrerons les espèces. Pourquoi? Parce que la raison est seule appelée en consultation, et qu'au témoignage de la raison, l'espèce est, comme principe de définition, avant Socrate, et non pas Socrate avant l'espèce. Franchissons donc l'abîme avec saint Anselme, et disons que tout ce que la raison voit et distingue clairement correspond à quelque réalité substantielle : le principe de définition devient un sujet; Socrate est dans un sujet, et ce sujet, c'est l'espèce qui soutient, supporte, outre Socrate et Platon, tous les autres hommes. Arrivent alors les objections que saint Anselme fait au nominalisme de Roscelin. Roscelin voit, dans la nature, des individus, des personnes qui ont des attributs communs; mais il ne suppose rien de plus que ce qu'il voit, si ce n'est peut-être ce qu'il conçoit. Ces attributs, voilà, pour saint Anselme, les vraies substances qui sont l'objet propre de la connaissance rationnelle, « quæ sola et pura contemplari debet (ratio). » Ainsi l'humanité se distingue des personnes humaines, la sagesse de l'âme, la couleur du corps coloré : et cette distinction est plus que logique; elle est donnée par la nature même des choses : l'humanité, la sagesse, la couleur, sont des *substances universelles*. Voilà ce que professe saint Anselme.

Arrêtons-nous là; n'ajoutons rien à la déclaration que vient de nous faire cet audacieux contempteur des enseignements de l'expérience. A-t-il entrevu ce que con-

tiennent de telles prémices? Cela n'est pas vraisemblable : quoi qu'il en soit, la doctrine qu'il propose, qu'il recommande, est le pur réalisme. Il y avait eu plus de fougue, plus d'intempérance chez Jean Scot Erigène. Jean Scot avait cherché la lumière dans l'extase : saint Anselme ne croit pas devoir aller au-delà de la raison. C'est par là qu'ils se distinguent. Mais voici ce qui leur est commun : l'un et l'autre ils déclarent que la vérité est une et identique dans le connaître et dans l'être; que toute idée générale, conçue ou recueillie par l'intellect, est nécessairement l'image d'une réalité; et, comme ils partent du subjectif pour aller vers l'objectif, ils établissent et ordonnent, dans un monde fantastique, autant de substances incréées ou créées, qu'ils trouvent, dans la pensée, de ces jugements, de ces notions universelles. Conclusion inévitable, que ne dissimule aucun des réalistes rigides et résolus. *Hi mores, hæc secta fuit* : telle fut la secte et tel fut le caractère du saint archevêque de Cantorbéry. On l'a déjà reconnu : les adversaires les plus véhéments du péripatétisme scolastique ont eux-mêmes refusé de souscrire à toutes les propositions de saint Anselme, et en ont rejeté quelques-unes comme téméraires, sinon extravagantes. Il faut, toutefois, remarquer qu'il avait plus de goût pour les abstractions rationnelles que pour les conclusions ontologiques : c'est pour cela sans doute qu'il n'a pas développé d'une manière suffisante son étrange doctrine sur l'universel *in re*. Aussi, quand Guillaume de Champeaux viendra la remettre en honneur, passera-t-il pour dire des nouveautés. Saint Anselme doit toute sa gloire à l'argument qui porte son nom. Nous devons donc rappeler ici, en peu de mots, quelle a été, dans les grandes écoles du moyen-âge, la fortune de cet argument.

Le premier adversaire qu'il rencontra fut un moine de Marmoutiers, nommé Gaunilon. Sans se laisser intimider, ni

par la disgrâce de Roscelin, ni par l'immense crédit que possédait dans toutes les Gaules l'ancien maître de l'école du Bec, Gaunilon entreprit de le combattre dans un écrit qui a pour titre : *Liber pro insipiente adversus sancti Anselmi* in Proslogio *ratiocinationem.* Ce libelle philosophique a été recueilli par Gerberon dans les œuvres de saint Anselme. Voici dans quels termes argumente le moine de Marmoutiers. Dieu étant une essence à laquelle n'est identique aucun des objets immédiats de la connaissance, l'esprit ne peut acquérir l'idée de la réalité de cette essence, par comparaison avec les choses indubitablement réelles. Aussi, quand il voudra raisonner sur Dieu, ne pourra-t-il raisonner que sur une abstraction, sur un *mot* : « Cum quando illud secundum rem veram, mihique « notam cogitare possum, istud omnino nequeam nisi tan- « tum secundum *vocem*, secundum quam solam aut vix un- « quam potest ullum cogitari verum. » Quand vous avez défini la nature suprême, l'esprit a fait bon accueil à votre définition; mais, ou votre définition est Dieu lui-même, ou n'exigez pas qu'il ait admis autre chose qu'une définition. L'esprit peut feindre tout ce qu'il veut, mais il ne saurait attribuer l'être à ses fictions. Vous me racontez les merveilles d'une île perdue dans l'Océan, et j'admire avec vous le tableau que vous m'en faites. Est-ce à dire que je crois à la réalité de cette île ? Non pas ; montrez-la moi : je ne veux rien affirmer sur votre parole. L'esprit peut aussi bien comprendre le faux que le vrai. Donc la notion parfaite de la vérité ne vient pas d'un argument rationnel ; donc cet argument ne prouve pas l'existence de Dieu.

Cette critique est énergiquement nominaliste. Elle va bien plus loin que l'imaginait sans doute le moine de Marmoutiers.

Albert-le-Grand appelle l'argument de saint Anselme un sophisme pythagoricien ; mais il fait, en le combattant, des

réserves dont il importe beaucoup de tenir compte. Tels sont les termes d'Albert : « Ad id quod dicitur quod omne signi« ficat id ad quod significare ordinatum est in prima veri« tate, dicendum quod, quamvis hoc concedatur, non sequi« tur quod omnia sint vera prima veritate, quia in prima « veritate ordinatur quod oratio significet res per æqualitatem « ad ipsas prout sunt, vel non sunt : et sic in prima veritate « voces ad res significandas referuntur. Si autem veritas non « esset nisi adæquatio vocis ad primam veritatem, in signi« ficando tantum, tunc posset aliquo modo verum esse quod « dicitur [1]. » Le signe signifie ce qu'il doit signifier ; toutes les idées sont nécessaires, et, comme telles, elles sont vraies : voilà ce que déclare l'évêque de Ratisbonne, commentateur exact et intelligent des *Catégories* d'Aristote. Mais, de là, suit-il que la chose est en Dieu telle que le signe la représente? Non sans doute ; l'adéquation que l'on prétend établir entre la raison et la vérité première ne va pas au-delà de la vérité du signe. Et qu'y a-t-il donc de pythagoricien dans l'argument de saint Anselme? Il faut savoir qu'Albert considérait les pythagoriciens comme les plus audacieux de tous les réalistes. Or, il avait parfaitement compris qu'une adéquation ontologique, c'est-à-dire *in essendo*, du signe à la vérité première pouvait servir de base à toutes les assertions du réalisme [2].

[1] Albertus Magn. *de Prædicam.*, tract. II, c. XIII.

[2] C'est le fond de toute la critique de Huet contre le même argument reproduit par Descartes. Huet établit aussi que l'idée de Dieu n'est pas adéquate à son objet, et il formule ses conclusions contre Descartes en ces termes, qui appartiennent au vocabulaire de la scolastique : « res illa infinita et summè perfecta, cujus idæam in mente habeo, necessario existit *a parte intellectus*, sed non *a parte rei.* » P. D. Huetii *Cens. phil. cart.*, c. IV, p. 125 de l'éd. de 1689, in-12. Un théologien du dix-septième siècle dont les écrits, oubliés aujourd'hui, ont joui d'une grande renommée, Nicolas Lherminier a fait valoir l'objection de Gaunilon et d'Albert dans un langage encore plus précis et plus énergique : « Suivant Descartes, l'idée de Dieu suppose nécessairement un être infini qui est l'origine de cette idée ; mais c'est une grave erreur. Pour

Saint Thomas semble avoir partagé l'opinion d'Albert sur l'argument de saint Anselme, lorsqu'ayant distingué, parmi les objets de la connaissance, ceux dont on affirme le sujet sans que la notion du prédicat soit contenue dans cette affirmation, et ceux dont le sujet exprime nécessairement le prédicat (comme : *cet homme est animal*), il a recours aux preuves *a posteriori* pour démontrer qu'il existe une cause *première*, une vérité *première* [1]. Il devait appartenir à Duns Scot de remettre en honneur, après l'avoir quelque peu modifié, le théorème du *Proslogium* [2].

Nous ne voulons pas étendre plus loin cette recherche : il nous suffisait d'établir, au moyen de quelques témoignages, que l'argument de saint Anselme avait été compris comme il doit l'être par les docteurs scolastiques, et que l'insuffisance en avait été reconnue, démontrée, bien avant que le philo-

démontrer que l'idée de l'infini suppose nécessairement l'existence d'un être infini, il faut dire, avec Descartes, que la cause de l'idée doit posséder formellement les perfections représentées par cette idée : or, il n'est pas vrai que la cause d'une idée doive posséder formellement les perfections représentées par cette idée; il suffit qu'elle les possède virtuellement et représentativement. En effet, la cause de l'idée contenant les perfections de l'idée, il ne s'ensuit pas qu'elle possède, en outre, les perfections de l'objet de l'idée. Donc on ne peut prouver par l'idée que nous avons de Dieu l'existence d'un être infini, cause de cette idée. Si cette preuve est acceptée, les philosophes anciens nous établiront par le même raisonnement l'existence de leurs mondes infinis, de leurs principes des choses infinies. Car ils seront autorisés à raisonner ainsi : s'il y a en nous l'idée d'une substance infinie, une telle idée ne peut nous avoir été inspirée que par une substance infinie : or, nous trouvons en nous cette idée d'une substance infinie; donc... » Nic. Lherminier, *Tract. de attrib.*, etc., etc. Bayle fait observer à bon droit que cette manière d'argumenter contre la raison est celle de Biel, c'est-à-dire celle de Guillaume d'Ockam.

[1] Prima *Summæ*, q. II, art. 1. Saint Thomas n'est pas très-ferme sur ce point, car il fait lui-même un fréquent usage de la preuve rationnelle. Voir notamment Prima *Summæ*, quæst. IV, art. 1 et 2.

[2] « Intelligenda est descriptio hujus (Anselmi) sic : Deus est quo cogitato sine contradictione, majus cogitari non potest sine contradictione. Nam in cujus cogitatione includitur contradictio illud debet dici non cogitabile. » *De primo Rerum princ.*, c. IV, n° 24. Duns Scot avait d'abord rejeté cette preuve, comme nous le voyons dans le sixième de ses *Théorèmes :* « Non potest probari quod Deus sit quo nihil melius cogitari possit sine contradictione. » Voir sur ce point les Scholies de Luc Wadding et les Annotations de Maurice du Port, in *Operibus* Scoti, t. III, p. 293 et seq.

sophe de Kœnigsberg fit son entreprise contre l'autorité de la raison pure. Allons maintenant vers d'autres questions, courons assister à d'autres débats. Tout se tient dans l'histoire de la scolastique; mais, suivant les temps, le même problème est présenté sous des faces diverses. Le onzième siècle finit avec Roscelin et saint Anselme, et, quand ils s'en vont l'un et l'autre de la scène, on ne sait trop auquel l'opinion décerne la victoire : aussi la controverse recommencera-t-elle bientôt.

CHAPITRE IX.

Guillaume de Champeaux, Bernard de Chartres, Gauthier de Mortagne, Adelard de Bath.

Nous arrivons au douzième siècle, siècle de grands tumultes au sein des Etats, au sein de l'Eglise, au sein des écoles, durant lequel l'intelligence humaine, agitée par l'esprit de nouveauté, doit passer par les rudes épreuves d'une laborieuse émancipation. Pour employer le langage allégorique de cette époque, la philosophie, c'est-à-dire la liberté et l'Eglise, c'est-à-dire l'autorité, se tiennent debout à l'ouverture de la voie vers laquelle s'empresse d'accourir la génération nouvelle, et réclament concurremment la conduite de tout ce peuple. Comme elles ont été récemment reconciliées par saint Anselme, dès l'abord elles ne manifestent l'une contre l'autre aucune aigreur et se contentent d'adresser aux consciences de ferventes suppliques. Mais voici que bientôt elles en viennent aux regards, puis aux propos jaloux, et que de nouvelles hostilités commencent. L'Eglise ébranle les airs par l'éclat de ses foudres, et, distinguant à l'ardeur, à l'audace qu'ils témoignent, les chefs du contraire parti, elle les frappe et les renverse. La philosophie néglige même de rendre à ces illustres martyrs les hommages qui leur sont dus; mais, portant à sa rivale des coups fréquents et bien assurés, elle se réjouit de voir que les plaies faites par son glaive sont de celles qui ne se guérissent pas. Enfin, après un long combat, elles signent une trêve, et, tandis que l'Eglise, abusée par une fatale confiance, s'endort sur ses retranchements ouverts, la philosophie rallie toutes ses phalanges, leur distribue des

armes nouvelles, et se prépare au combat du lendemain avec une activité dont le prix doit être plus tard une éclatante victoire. Mais, sans anticiper sur les faits, laissons-les se succéder sous nos yeux dans l'ordre qui leur a été assigné, et n'annonçons pas le treizième siècle avant d'avoir traversé le douzième.

Au commencement de ce siècle, le réalisme est le système, sinon dominant, du moins préféré : l'école hésite encore entre Roscelin et saint Anselme ; mais l'Eglise, qui paraît avoir pris son parti contre la thèse des voix, prête l'oreille aux leçons d'Odon de Cambrai et d'Hildebert de Lavardin, réalistes l'un et l'autre, parce qu'ils sont théologiens avant d'être philosophes. Bientôt il se rencontre, dans l'école de Paris, un dialecticien plus expérimenté, qui, s'étant imposé la tâche de rechercher la formule suprême, finale, du réalisme, croit l'avoir trouvée, et l'énonce devant ses auditeurs, sans trop s'inquiéter des conséquences qu'elle peut contenir. Au réalisme aveugle succède alors un réalisme éclairé, scientifique, enseigné par Guillaume de Champeaux. Le premier et dernier mot de ce système est que toute conception de l'intellect correspond nécessairement à une réalité ; que l'idée la plus générale est la représentation vraie de la substance la plus générale, de même que l'idée la plus particulière est l'image exacte de ce qu'il y a, dans la nature, de plus individuel ; mais comme l'un se pose avant le multiple, l'un est le grand être, l'être unique, lequel, capable de recevoir les contraires, revêt la forme de toutes les individualités et leur communique tout ce qu'elles ont d'essence. Voilà ce que professe Guillaume de Champeaux, et bientôt la dispute s'engage sur cette thèse. On lui prouve que la science des êtres ne peut avoir un fondement aussi chimérique ; que, d'une part, les personnes reçoivent leur nom de ce qui constitue leur individualité, et que si, d'autre part, les choses dépourvues

de raison prennent des noms communs, cette communauté de nom n'implique pas assurément une communauté de substance : on ajoute que toutes les existences sont ce qu'elles sont par l'union mystérieuse d'une matière et d'une forme, mais qu'on ne trouve pas, dans la nature, l'unité substantielle qui possède tout l'être, avant de le communiquer à ces phénomènes en nombre infini qui s'enchaînent dans l'espace et se succèdent dans le temps. Telles sont les formules des thèses opposées.

Cependant, quel est le principal objet de ce débat? C'est la recherche de l'unité. Le problème est énoncé, il faut donc le résoudre. S'il n'existe dans la nature que des unités numérables, c'est-à-dire des individualités, il s'agit de trouver hors de la nature ce qui est un sans nombre, ce qui est vraiment l'un. Or, tandis que les nominalistes prétendent que cet un, source d'un nombre indéterminé d'universaux, a son lieu propre dans l'intelligence humaine, qui le recueille des choses particulières, les réalistes se partagent entre diverses opinions. Ceux-ci, dédaignant de s'arrêter à l'observation des phénomènes, abordent audacieusement le mystère de l'intelligence suprême, et, déclarent qu'elle est en elle-même l'être parfait, l'être dans sa plénitude, et que les formes universelles sont ses idées, émanées d'elles, et réalisées objectivement dans un grand monde qui a précédé et qui domine le nôtre. Ceux-là, n'osant pas aller jusqu'à distinguer en essence l'entendement divin de ses propres idées, rejettent l'hypothèse du monde intermédiaire et se contentent de dire que les phénomènes terrestres sont des fantômes éphémères, Dieu s'étant réservé tout l'être et ne communiquant à ses créatures que certaines formes, qui semblent être et ne sont pas. D'autres enfin, et c'est le plus grand nombre, prétendent concilier Aristote et Platon. Ils admettent, d'une part, que les universaux ne reçoivent pas les matières individuelles

comme de simples accidents, en l'absence desquels ces universaux ne posséderaient pas une moindre somme d'existence et d'actualité ; d'où il suit qu'il n'y a ni genres, ni espèces en acte hors des singuliers ; mais, d'autre part, ils prétendent que ce qui se dit de plusieurs ne donne pas la notion parfaite de l'être, et que l'être vrai n'est conçu et n'est en soi qu'au-delà des choses, soit en Dieu, soit dans les exemplaires éternels.

Ces systèmes étant donnés, la logique s'en empare et en produit les conséquences. L'Eglise s'alarme de nouveau ; de nouveau, la menace de l'excommunication est suspendue sur la tête des raisonneurs, des philosophes. Le nominalisme est le vieil ennemi, et c'est, en fait, la doctrine qui, parce qu'elle s'accorde le mieux avec la raison, s'éloigne davantage des axiômes de la foi, des vérités traditionnelles. Traduit successivement devant plusieurs conciles, le nominalisme est condamné, dans la personne d'Abélard, comme il l'avait été dans la personne de Roscelin. Puis on suppose de mauvais desseins à cette école, qui se montre si jalouse de reconcilier Platon et son illustre disciple, mais qui paraît beaucoup moins soucieuse de mettre sa philosophie d'accord avec la religion : on examine ses cahiers, ses doctrines, et, bien que le maître de cette école se présente devant ses juges revêtu du pallium épiscopal, on le déclare convaincu de blasphème.

L'ordre est donc rétabli dans l'Eglise du dehors par ce système de terreur qui supprime et flétrit toute nouveauté ; mais l'Eglise du dedans est en proie à cette morne inquiétude qui succède aux grandes crises et en annonce de prochaines. La liberté ayant été déclarée criminelle, les consciences se jettent dans l'indifférence : toute question est ajournée, et le doute universel, le doute sur les matières philosophiques, le doute sur les matières de la foi, est présenté sous une forme rigoureusement didactique dans des écrits imprudemment

livrés aux mains de la jeunesse des écoles. Les pasteurs de l'Eglise s'assemblent encore une fois, et c'est encore un évêque qui s'est rendu coupable de ce délit, qui a laborieusement formé cet arsenal d'armes sacriléges. Une nouvelle sentence est rédigée contre les hérésies imputées à Pierre Lombard et à son disciple Pierre de Poitiers, par le dénonciateur implacable de toutes les maximes suspectes, le chanoine Gauthier de St-Victor.

Que veulent dire tous ces arrêts? A quelle condition peut-on désormais faire usage du syllogisme dans l'interprétation des mystères; L'Eglise a condamné la méthode de Roscelin, d'Abélard, de Gilbert de la Porrée, de Pierre Lombard et de leurs disciples : mais quelques autres docteurs n'ont-ils pas eu la bonne fortune d'argumenter au nom de la raison, sans commettre aucun des méfaits contre lesquels l'autorité vient de se prononcer? On se rappelle qu'Anselme de Cantorbéry fut admis sans contestation, après sa mort, dans la phalange des saints intercesseurs, bien qu'il eut, durant sa vie, plaidé, non sans énergie, la cause de la raison humaine; que Guill, de Champeaux mourut sur le siége épiscopal de l'église de Paris, consolé par saint Bernard des persécutions que lui avait fait éprouver le patriarche des nouveaux hérétiques; que Bernard de Chartres et ses sectateurs ont été comptés au nombre des dialecticiens orthodoxes et que leur mémoire est vénérée dans l'école et dans l'Eglise. C'est donc simplement une secte de philosophes qui s'est écartée de la voie tracée par les Pères, et qui a causé, dans la famille chrétienne, toute cette agitation, tout ce scandale. Voilà ce que l'on se persuade, et, dans cette opinion, on reprend avec ardeur la thèse réaliste, on en produit les conséquences dernières avec toute la rigueur de l'argumentation dialectique, et l'on attend les témoignages de gratitude dus à cette œuvre méritoire. Mais quoi? les plus monstrueuses impiétés, les nouveautés

les plus abominables étaient, on le voit enfin, contenues dans les prémisses du réalisme : en voulant démontrer Dieu, l'école d'Anselme en est venue presque à nier Dieu lui-même, et, si l'on ne se hâte de fermer les chaires où sont développées de telles conclusions, c'en est fait de tout dogme, la morale chrétienne n'a plus elle-même de fondement, et la plus abhorrée de toutes les hérésies, celle qui eut pour auteurs les plus mal famés des gnostiques, triomphe au douzième siècle de l'église et de la foi! Les bûchers s'allument pour recevoir ces audacieux interprètes de la formule réaliste, et, de leurs sectaires, on n'épargne que les femmes et les pauvres d'esprit.

La liberté paraît enfin vaincue : toutes les thèses philosophiques ont subi l'épreuve solennelle de l'inquisition et du jugement canoniques, et toutes elles ont été déclarées complices de l'erreur et de l'impiété. L'Église a condamné tous les philosophes. Divisés entre eux par l'esprit de système, ils se sont réciproquement dénoncés au tribunal souverain, et ce tribunal les a tour a tour déclarés coupables du même crime. Ce n'est pas tout. Pour achever la ruine de l'enseignement philosophique, il s'est élevé dans l'école un parti de frondeurs, qui tournant contre la logique elle-même l'arme acérée du syllogisme, se sont fait applaudir en déclamant sur la vanité de toute recherche rationnelle, sur l'impuissance de l'argument démonstratif. Il semble donc que l'ère de la dialectique va finir avec le douzième siècle et que toutes les écoles vont de nouveau rentrer sous l'austère discipline des interprètes de l'Ecriture Sainte, de ces pieux et modestes compilateurs depuis long-temps dédaignés.

C'est là ce qu'on doit prévoir, et, cependant, c'est là ce qui n'arrivera pas. Quand nous aurons fait connaître le détail des opinions tour à tour professées dans les écoles du douzième siècle, nous n'aurons encore rempli que la moindre

part de la tâche qui nous est imposée. Avec le siècle suivant commencera la grande époque de la philosophie scolastique. Mais avant d'aborder l'examen critique des doctrines professées durant cette époque, arrêtons-nous autant qu'il convient au douzième siècle, pour apprécier quelle fut alors la fortune des systèmes, proposés déjà, sinon suffisamment développés, dans la période dont nous avons précédemment retracé l'histoire.

Nous rencontrons d'abord des réalistes, disciples plus ou moins directs d'Anselme de Cantorbéry. Le premier qui s'offre à nous est Odon, évêque de Cambrai, auteur de trois ouvrages philosophiques, le *Sophiste, le Livre des Complexions* et le traité *De la chose et de l'Être*, dont les titres seuls nous ont été conservés. Suivant une chronique comtemporaine, publiée par D. Luc d'Achery, au tome second de son *Spicilegium*, cet Odon qui, vers l'année 1090, enseigna successivement à Toul et à Tournay, était de la secte réaliste : « Dialecticam, « non juxta quosdam modernos in voce, sed more Boethii « antiquorumque doctorum, in re, discipulis legebat. » Ce renseignement est obscur [1]. Boèce se montre en effet emphatiquement réaliste dans son traité de la *Consolation* ; mais, dans ses gloses sur la Logique d'Aristote, c'est le nominalisme qu'il recommande, et c'est là que nos docteurs du douzième siècle ont tous cherché sa profession de foi sur les problèmes controversés. Quoi qu'il en soit, il paraît qu'Odon eut pour contradicteur un certain Raimbert, qui professait, à Lille, le pur nominalisme. C'est ce que nous apprend encore, sans autres détails, la chronique mise au jour par d'Achery.

Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, puis archevêque de Tours, nous est beaucoup mieux connu. Nous ne

[1] M. V. Cousin, *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 125.

faisons pas difficulté de lui attribuer, malgré les contestations qui se sont élevées à ce sujet, le *Tractatus theologicus* inséré par Beaugendre dans le recueil de ses œuvres. Brucker et Beaugendre veulent que Pierre Lombard ait eu ce traité dans les mains, et qu'en distribuant toutes les questions théologiques dans les quatre livres de ses *Sentences*, il ait suivi le plus souvent l'ordre adopté par Hildebert. Ce qui nous intéresse davantage dans le *Tractatus theologicus*, ce n'est pas le plan, c'est la doctrine de ce livre.

La première sentence d'Hildebert, c'est qu'en ce monde, pour l'homme même le plus docte et le plus croyant, le plus éclairé par la science ou par la foi, il n'y a pas de certitude absolue. En Dieu seul est la vérité, non seulement par ce qu'il possède la souveraine perfection, mais encore par ce qu'il voit en lui-même ce que c'est que la vraie justice, la vraie sagesse, la vraie bonté, la vraie puissance. Connaître Dieu, ce serait avoir une notion de ces principes adéquate à leur immuable réalité, mais nous ne connaissons pas Dieu, il n'y a pas de science de Dieu : nous croyons simplement en Dieu par un don de sa grâce, par la foi. Hildebert dit après saint Augustin : « la foi est la certitude des choses qui ne tombent pas sous les sens du corps ; elle est au dessous de la connaissance, car croire est moins que savoir ; elle est au dessus de l'opinion, car croire est plus que supposer [1]. » Cela veut dire : ici bas, l'homme a pour seuls guides la grâce et la raison ; mais la raison est incapable de s'élever au-dessus de cette affirmation hypothétique, conjecturale, que Platon appelle l'opinion vraie, et la grâce elle-même est une lumière obscure, insuffisante, qui est à la connaissance parfaite ce que cette vie est à la vie future. Telle est la formule du scepticisme théologique.

[1] *Tract. Theolog.*, c. I.

Il nous importe, toutefois, d'interroger encore l'auteur, ou plutôt le commentateur de cette formule : nous désirons apprendre de lui quelles sont ces notions, plus ou moins conformes à la vérité, que nous donnent la foi et la raison. Le premier et principal objet de la foi, est le mystère de l'essence divine : quelle est donc, selon la foi, la nature de cette essence ? C'est là l'écueil sur lequel la logique entraîne et brise le plus grand nombre des systèmes réalistes. » La substance divine, dit Malebranche, est partout, non seulement dans l'univers, mais infiniment au-delà ; car Dieu ne s'est pas renfermé dans son ouvrage, mais son ouvrage est en lui et *subsiste dans sa substance*... c'est en lui que nous sommes ; c'est en lui que nous avons le mouvement et la vie... L'étendue créée est à l'immensité divine ce que le temps est à l'éternité [1]. » On ne comprend guère cette explication, si ce n'est au sens de Spinosa, et l'on sait que Malebranche faisait hautement profession de n'être pas spinosiste. Comprendra-t-on mieux celle-ci, qui nous est fournie par Hildebert : « Les créatures ne sont pas essentiellement en « Dieu, mais Dieu est essentiellement dans toute créature. » Il nous semble que ce sont là des énigmes ou des blasphèmes. Si la substance divine de Malebranche, si l'essence divine d'Hildebert est, au témoignage de la foi, en tous lieux et chez toute créature, chaque créature participe de cette essence ; d'où il suit que l'essence ou nature commune est Dieu, et que rien n'est qui ne soit Dieu lui-même, sous mille formes, sous mille noms :

Super cuncta, subter cuncta,
Extra cuncta, intra cuncta,
Intra cuncta, nec inclusus,
Extra cuncta, nec exclusus,
Super cuncta, nec elatus,
Subter cuncta, nec substratus,

[1] *Entretiens sur la Métaphys.*, entret. VIII.

Super totus, præsidendo,
Subter totus, sustinendo,
Extra totus, complectendo,
Intra totus est implendo [1];

telle est, en effet, suivant le chrétien philosophe, la définition de l'essence divine : elle est au-dessus, au-dessous de toutes les choses ; elle est au dehors et au dedans de toutes les choses : et les termes énergiques de cette prose rimée ont pour commentaire trois ou quatre chapitres du *Tractatus theologicus*. Assurément nous ne voulons pas attribuer à ces termes, dans un écrit d'Hildebert, la signification absolue qu'ils paraissent avoir. Cependant nous devons dire qu'ils contiennent le pur spinosisme, ou qu'ils n'ont aucun sens. Qu'est-ce, en effet, que le Dieu de Spinosa ? C'est l'être univoque, c'est l'essence posée comme genre suprême, et comprenant, pénétrant, vivifiant toutes les substances. Hildebert et Malebranche s'expriment-ils d'une autre façon ? On fera remarquer que, dans le système de ces théologiens, l'essence suprême se communique aux existences subalternes, sans que celles-ci soient admises à la participation de l'essence suprême. C'est une distinction dont nous avons reproduit la formule ; mais cette distinction est purement verbale et ne contient qu'un jeu de mots. En effet, il est évident que toute doctrine théologique doit affirmer d'abord l'essence divine ; or, puisque la thèse du genre suprême a pour but et pour résultat nécessaire de ramener à l'unité les manières d'être essentielles de tous les êtres, quelle sera cette essence unique, si ce n'est l'essence de Dieu ? Les créatures ne subsistent pas en Dieu, soit ; mais Dieu subsiste dans ses créatures. Proclus et Spinosa ne disent pas autre chose. Préfère-t-on admettre que les termes employés par Hildebert, pour définir l'essence divine, sont purement mystiques, c'est-à-dire dépourvus d'une

[1] Inter Hildeberti *Poemata*, edita a D. Beaugendre.

signification précise et inaccessibles à l'analyse rationnelle? Nous le voulons bien. Si ces termes n'ont pas de sens, c'est qu'en effet, où s'arrête la raison, il n'y a plus de voie tracée pour l'intelligence humaine : il n'y a que la région des ténèbres et de l'égarement. Il faut croire, soit; mais il ne faut pas prétendre définir, car toute définition suppose quelque connaissance, et il a été dit que ce qui est de Dieu ne peut être connu par l'homme en ce monde. Or, qui donne la croyance? Est-ce la raison? est-ce la foi? Si c'est la raison, et, en effet, la raison dit de croire en Dieu, il n'y a pas lieu de tenir compte de la foi. Si c'est la foi, que vient-elle donc ajouter à l'opinion rationnelle? une définition, c'est-à-dire une assertion impie ou incompréhensible. Comme impie, il faut la rejeter; comme incompréhensible, il faut la déclarer frivole et vaine. Il n'y a donc que deux ordres de faits intellectuels : l'un, divin, la connaissance; l'autre, humain, la croyance, et la raison est l'unique fondement de toute croyance. Cela, sans doute, ne peut être accepté par les réalistes. Croire en Dieu, c'est simplement affirmer l'existence mystérieuse de Dieu; mais définir l'essence de Dieu, c'est réaliser une ou plusieurs abstractions au sein de l'objectif, et c'est en cela que consiste la méthode dite réaliste. Or, il est évident qu'Hildebert a fait usage de cette méthode. Après avoir distingué la certitude actuelle de la certitude absolue (distinction que tous les nominalistes pourraient admettre), il a prétendu distinguer la foi de la raison, pour aborder l'examen d'un mystère, c'est-à-dire pour expliquer ce que la raison croit, mais ne connaît pas. Et où l'a conduit cette entreprise téméraire? On l'a vu : à réaliser en Dieu, considéré comme genre suprême, la notion la plus générale de l'être; ce qui revient à dire que le sujet commun de toutes les existences éphémères est l'universelle et immuable personnalité de Dieu. Thèse finale du réalisme! Mais il faut bien retenir ceci : telle ou telle notion

actuelle n'est, suivant Hildebert, qu'au degré moyen de la certitude ; l'homme, en ces lieux, ne sait pas, mais il croit, et ce qu'il croit peut ne pas être. Si la grâce ne peut l'abuser par des mensonges, elle ne lui communique pas la vérité tout entière, et cette critique de la foi est la porte par laquelle notre docteur fuit les conséquences absolues de son propre système.

Dans un des sermons attribués à Hildebert de Lavardin, nous lisons les phrases suivantes : « Quelques maîtres en « philosophie, courant après des subtilités inutiles, se font « entre eux de mesquines chicanes de mots, et cette manière « de disputer n'a pour résultat que de réduire en cendres les « ossements du Christ..... Si Dieu a disposé notre esprit à « l'étude des arts libéraux, gardons-nous bien de faire usage « de l'argumentation sophistique pour interpréter les Saintes « Ecritures, car, en agissant ainsi, nous appellerions sur « notre tête le juste ressentiment de Dieu, et nous ne réus- « sirions qu'à reproduire le croassement des grenouilles de « l'Égypte sur la terre de Gessé [1]. » Cette admonition est vraisemblablement à l'adresse de quelques nominalistes contemporains : elle signifie qu'Hildebert avait à cœur de placer tout ce qui regarde le dogme hors des atteintes de la controverse syllogistique. Nous aurions pu refuser d'admettre au nombre des philosophes un docteur qui prétend circonscrire dans cette étroite limite le domaine de la philosophie ; mais Brucker et Tennemann auraient protesté contre cette exclusion. Il y a, d'ailleurs, dans le *Tractatus Theologicus,* beaucoup plus de philosophie qu'Hildebert n'osait sans doute le reconnaître : ce qu'on regrette de n'y pas trouver, c'est l'économie d'un système. Il est possible que, par dépit contre les dialecticiens dont il a censuré la méthode, Hildebert ait

[1] *Sermo* 69, in *Operibus*, édit. a D. Beaugendre.

voulu rester en dehors de leurs querelles et ne se prononcer ni pour l'un ni pour l'autre parti. Cependant la tendance de son esprit était, on n'en peut douter, vers le mysticisme réaliste.

Nous ne possédons pas encore la thèse vraiment scolastique du réalisme. Parmi les docteurs de ce parti, les uns, comme Jean Scot Erigène, ont méprisé les voies logiques et se sont préoccupés avant tout d'établir un système d'idéologie transcendantale qu'on ne pouvait pas accommoder à l'enseignement des écoles ; les autres, comme saint Anselme, ne se sont guère montrés soucieux que de raisonner ou de philosopher, sans contredire les opinions réputées orthodoxes : ni les uns ni les autres n'ont dégagé la doctrine réaliste de ses conséquences et ne l'ont élevée, pour nous servir des termes de M. Cousin, « à une formule nette et précise, capable à son tour de soutenir et de porter toute une école [1]. » C'est bien, en effet, Guillaume de Champeaux qui, le premier, conçut et exécuta ce dessein; c'est lui qui nous est signalé par tous les historiens de la philosophie comme le premier dialecticien de la secte réaliste.

Guillaume, né dans le village de Champeaux, près de Melun, vers l'année 1070, mourut vers l'année 1120, étant évêque de Châlons-sur-Marne. Il eut d'abord pour maître Manegold de Lutenbach, qui passe pour avoir enseigné dans les écoles de Paris [2]; puis un théologien fameux, Anselme de Laon : il vint ensuite étudier la dialectique à Compiègne, sous la discipline de Roscelin, et ce fait est digne de remarque. Après avoir suivi les leçons du plus intolérant des nominalistes, Guillaume se séparera de lui pour devenir le chef du parti réaliste, et c'est un des auditeurs de Guillaume, Pierre Abélard, qui doit rétablir dans l'école, sinon dans

[1] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 124. — [2] *Hist. Litt.*, t. VII.

l'Eglise, les affaires de l'autre parti. On lit dans la Chronique de Landulphe, qu'en l'année 1103 l'archidiacre Guillaume de Champeaux occupait à Paris une des chaires de la cathédrale : on sait, en outre, qu'en l'année 1108 il quitta cette chaire pour se retirer dans l'abbaye de Saint-Victor, où, cédant aux sollicitations de ses disciples, il reprit ses leçons, quelque temps interrompues. Nous n'avons aucun autre renseignement sur la vie de cet illustre professeur. Nous ne possédons même aucun de ses traités scolastiques. Mabillon et Martène ont publié de lui deux opuscules, l'un sur l'*Eucharistie,* l'autre sur l'*Origine de l'Ame;* mais c'est là de la pure théologie. Un manuscrit, donné par Claude Joly à la bibliothèque de Sainte-Marie, à Paris, lequel se trouve aujourd'hui parmi les manuscrits de la Bibliothèque Nationale, sous le n° 220 du fonds de Notre-Dame, contient des *Sentences* de Guillaume de Champeaux. M. Cousin les a jugées sans intérêt [1]. Nous les avons lues après M. Cousin, avec le plus vif désir d'y rencontrer quelques phrases relatives aux débats scolastiques : nous n'avons pas eu cette bonne fortune. Le seul ouvrage de dialectique qui lui soit attribué est une glose sur l'*Interprétation,* et cette glose est perdue [2]. C'est dans les écrits d'Abélard, son disciple et son principal adversaire, qu'il faut rechercher la doctrine de Guillaume de Champeaux.

Le passage des écrits d'Abélard qui a fait connaître cette doctrine à Bayle et à Meiners, appartient à l'épître fameuse qui a pour titre *Historia Calamitatum.* Voici le texte et la

[1] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 110 et suiv.

[2] Depuis que ces lignes sont écrites, nous avons appris qu'une découverte importante avait été faite par M. Ravaisson dans la bibliothèque de la ville de Troyes. Il s'agirait de 42 fragments inédits de Guillaume de Champeaux Quand M. Ravaisson les aura communiqués au public, nous saurons s'ils contiennent quelques renseignements nouveaux pour l'histoire de la philosophie au douzième siècle.

traduction de ce passage : « Erat autem in ea sententia de « communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem « totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis; « quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola « multitudine accidentium varietas. » En français : « Son « opinion sur la nature commune des universaux était « qu'une même chose est essentiellement, intégralement et « simultanément en chacun de ses individus (*individuis suis*, « les individus de son domaine), et que ces individus ne dif- « fèrent aucunement par leur essence, mais seulement par la « variété de leurs accidents. » On comprend sans doute ce que ces lignes signifient : l'opinion de Guillaume s'y trouve, sommairement il est vrai, mais, du moins, clairement exposée; aussi voyons-nous que tous les historiens les ont traduites de la même manière. Ne négligeons pas cependant d'interroger les textes nouveaux produits par M. Cousin, puisqu'il s'y rencontre d'autres documents sur la même doctrine. Dans le traité d'Abélard sur les *Définitions et les Divisions,* on lit les phrases suivantes : « Quelques-uns disent que les différences « sont prises pour des noms spéciaux et servent à désigner « des espèces, de telle sorte que *le raisonnable* signifierait « autant qu'*animal raisonnable, l'animé* autant que *corps* « *animé*, et que les noms des différences exprimeraient non- « seulement la forme, mais encore la matière. Cette opinion « a été celle de mon maître, Guillaume. Il voulait, en effet, « je m'en souviens, pousser l'abus des mots à ce point, que, « lorsque le nom de la différence s'entend de l'espèce dans « une division du genre, il ne fût pas pris pour le simple nom « de la différence, mais fût posé comme le nom substantif de « l'espèce. On peut, d'ailleurs, appeler cela, selon lui, la « division du sujet en accidents, puisqu'il voulait que les « différences fussent accidentelles dans le genre. Aussi, « par le nom de la différence, entendait-il l'espèce elle

même [1]. » Nous citerons en dernier lieu, d'après la traduction de M. Cousin, ce passage du traité d'Abélard sur *les Genres et les Espèces* : « L'homme est une espèce, une chose essen-« tiellement une, à laquelle adviennent accidentellement « certaines formes qui font Socrate. Cette chose, tout en « restant la même essentiellement, reçoit de la même ma-« nière d'autres formes, qui sont Platon et les autres indivi-« dus de l'espèce homme ; et, à part les formes qui s'appli-« quent à cette matière pour faire Socrate, il n'y a rien dans « Socrate qui ne soit le même en même temps dans Platon, « mais sous les formes de Platon. C'est ainsi que ces philo-« sophes entendent le rapport des espèces aux individus et « des genres aux espèces [2]. »

Les fragments que nous venons de reproduire contiennent à peu près tout ce qui nous a été transmis sur l'enseignement de Guillaume de Champeaux à l'école de Notre-Dame. Mais, comme nous l'apprenons d'Abélard, de même que Guillaume a successivement occupé deux chaires, il a successivement exposé deux thèses. Les citations que nous venons de faire ne se rapportent qu'à la première thèse de Guillaume, à celle qu'Abélard appelle *antiquam de universalibus sententiam*. Nous parlerons bientôt de l'autre, qui ne fut, à notre sens, qu'une modification de la première. Mais il nous importe d'abord d'interpréter celle-ci.

M. Cousin et, après lui, M. Rousselot censurent vivement l'argumentation dirigée par Abélard contre la première thèse de Guillaume de Champeaux. Il nous semble utile de faire déjà connaître cette argumentation. En voici, d'après la traduction de M. Cousin, le passage le plus important : « S'il en « est ainsi (c'est-à-dire si l'homme est une espèce, une chose « essentiellement une, etc., etc.), comment pourra-t-on nier

[1] *Ouvr., inéd. d'Abél.*, p. 445. — [2] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 120.

« que Socrate soit dans le même temps à Rome et à Athènes?
« En effet, là où est Socrate, là est aussi l'homme universel,
« qui a dans toute sa quantité revêtu la forme de la socratité;
« car tout ce que prend l'universel, il le prend en toute sa
« quantité. Si donc l'universel, qui est tout entier affecté de
« la socratité, est à Rome dans le même temps tout entier
« dans Platon, il est impossible qu'en même temps et au
« même lieu ne se trouve pas la socratité qui contenait cette
« essence tout entière. Or, partout où la socratité est dans
« un homme, là est Socrate; car Socrate est l'homme socra-
« tique. A cela un esprit raisonnable n'a rien à répondre [1]. »
Toute cette argumentation a pour objet de combattre une hypothèse inadmissible : l'identité de l'espèce et de l'individu. Il y a quelque chose de semblable en Socrate et en Platon; tous deux ils sont hommes, et le langage commun dit qu'ils appartiennent l'un et l'autre à l'espèce humaine. Abélard ne le nie pas. Mais Guillaume prétend que la chose qu'est cette espèce est essentiellement, intégralement et simultanément dans Socrate, dans Platon et dans tous les autres hommes. Abélard suppose donc Socrate possédant intégralement l'espèce. Où Socrate se rendra, l'espèce tout entière l'accompagnera sans aucun doute; mais où ne sera pas Socrate, l'espèce ne sera pas non plus. Ce qui est absurde. D'où il suit que chacun des individus ne possède pas intégralement la chose qu'est l'espèce, si, toutefois, l'espèce est une chose. On accorde que ce raisonnement est irréprochable, mais on ajoute que, pour se procurer un facile succès, Abélard met frauduleusement au compte de Guillaume l'hypothèse frivole, insoutenable, contre laquelle il se plait ensuite à disputer. Nous n'en sommes pas encore à parler d'Abélard, et nous devons négliger ici tout ce qui concerne la

[1] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 134.

doctrine de cet illustre maître . cependant, comme nous adoptons sans aucune réserve son opinion sur la première thèse de Guillaume, nous devons prouver que cette thèse contient bien le monstrueux sophisme contre lequel il a si subtilement argumenté.

Réduire une thèse à l'absurde, c'est incontestablement aller au-delà de ce qu'avoue l'interlocuteur auquel on s'adresse ; mais ce qui importe, c'est d'établir par une série de conclusions régulières, que les prémisses énoncées renfermaient véritablement les conséquences contre lesquelles proteste le sens commun. Or, si la thèse de Guillaume était ainsi conçue : « Ut eamdem essentialiter rem totam simul singu« lis suis inesse adstrueret individuis ; » ou, comme le dit ailleurs Abélard : « Alii quasdam essentias universales fin« gunt, quas in singulis individuis suis essentialiter esse « credunt [1], » qu'a-t-on à reprendre dans l'argumentation que nous avons reproduite [2]? Si l'espèce est une chose, et si cette chose est essentiellement tout entière dans chacun de ses individus, on peut très-légitimement inférer de cette proposition que tel des individus contient, c'est-à-dire absorbe toute l'espèce, ou, pour exprimer la même chose en des termes plus réalistes, que l'espèce ne peut prendre une forme

[1] *Ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 513.

[2] Qu'Abélard ait sincèrement rapporté les termes dont Guillaume faisait usage, cela n'est pas douteux. Ces termes étaient, au douzième siècle, le langage de tous les docteurs réalistes qui n'avaient pas ouvert leurs oreilles à la critique péripatéticienne, ou qui s'étaient obstinés à ne rien modifier dans les anciens cahiers de leur école. Robert Palleyn, se demandant quelle peut être l'opinion des philosophes sur les personnes divines, introduit un dialecticien sur la scène et l'interroge. Celui-ci répond aussitôt : « *Species est tota substantia individuorum, totaque species eademque in singulis reperitur individuis : itaque species una est substantia, ejus vero individua multæ personæ, et hæ multæ personæ sunt illa una substantia.» Sentent.*, p. I, c. III. Ce sont les prémisses de Guillaume de Champeaux ; c'est aussi la conclusion de ce docteur. Abélard, dans le passage que nous avons cité, néglige la conclusion qu'il doit plus tard combattre et ne tend qu'à démontrer l'absurdité des prémisses.

sans la retenir dans toute sa quantité : « Quidquid res uni-« versalis suscipit, tota sui quantitate retinet. » Guillaume n'accorde pas cela ; il ne peut l'accorder : il entend, comme nous le verrons, que l'universel est intégralement chez chacun des individus, sans être absorbé par aucun d'eux. Mais la question n'est pas, en ce moment, de savoir quelles peuvent être les conclusions de Guillaume ; elle est de savoir ce que contiennent ses prémisses interprétées par le sens commun.

La démonstration d'Abélard, que M. Cousin refuse d'accepter, et qu'il censure comme n'étant pas de bonne foi, a, durant toute la controverse scolastique, semblé très-sincère et très-valable. Au seizième siècle, Nisolius répondait à quelques réalistes de son temps : « Nous prétendons, nous affirmons « que, dans toute la nature des choses, il n'existe rien, il ne « peut rien exister qui, sous la condition de l'unité et de l'iden-« tité, subsiste dans le même temps, totalement et intégrale-« ment en plusieurs, soit en plusieurs singuliers distincts par « leur sujet, soit en plusieurs espèces, diversifiées par quelque « différence que ce soit [1]. » Nisolius avait beaucoup plus d'esprit que de savoir, et il méprisait trop les monuments de la controverse scolastique, pour avoir jamais été soucieux de rechercher à quel propos Abélard s'était pris de querelle avec Guillaume de Champeaux, et cependant, quels sont les termes de sa protestation contre la thèse réaliste? Ce sont précisément ceux d'Abélard. Quels sont, d'autre part, les termes de cette thèse, tels qu'il les reproduit d'après les cahiers de quelque docteur contemporain? Ce sont, sans aucune différence, ceux qu'Abélard impute à son maître, et contre les-

[1] « Nos prorsus ita dicimus et affirmamus in tota rerum natura nihil esse nec esse posse, quod unum et idem cum sit, eodem tempore totum et integrum possit esse in multis, vel singularibus subjecto distinctis, vel speciebus quomodocumque differentibus. » Nisolius, *Anti-Barbarus*, lib. I, c. VIII.

quels il argumente. Nisolius a-t-il aussi manqué de bonne foi? Nous retrouvons encore la démonstration d'Abélard dans un des derniers monuments de la controverse scolastique, et cela nous atteste, pour ne pas aller en quête d'autres témoignages, qu'elle jouissait, même au dix-septième siècle, de quelque crédit : « Si verum est, dit Salabert, in ista propositione *Petrus est homo*, prædicatum *homo* esse universale, « sequetur procul dubio Petrum esse omnem hominem; « nunquam enim homo est proprie universale, quin ipsi affigi possint hæc syncategoremata *omnis* aut *nullus*, quæ « sane sunt signa universalia [1]. » Comme nous le fait d'ailleurs remarquer M. de Rémusat, cette démonstration se retrouve dans le septième livre de la *Métaphysique*. Voici les termes d'Aristote : « Il est impossible, selon nous, qu'aucun « universel, quel qu'il soit, soit une substance. Et d'abord, « la substance première d'un individu, c'est celle qui lui est « propre, qui n'est point la substance d'un autre. L'universel, au contraire, est commun à plusieurs êtres; car, ce « qu'on nomme universel, c'est ce qui se trouve, de la nature, en un grand nombre d'êtres. De quoi l'universel sera-t-il donc substance? Il l'est de tous les individus, ou il ne « l'est d'aucun; et qu'il le soit de tous, cela n'est pas possible. Mais si l'universel était la substance d'un individu, « tous les autres seraient cet individu, car l'unité de substance et l'unité d'essence constituent l'unité d'être. D'ailleurs, la substance, c'est ce qui n'est pas l'attribut d'un « sujet; or, l'universel est toujours l'attribut de quelque « sujet, etc., etc [2]. » C'est encore là ce que dit Abélard : tout ce qu'oppose le maître de l'école péripatéticienne aux réalistes de son temps qui définissaient l'universel *quelque substance*, ὀυσίαν ὁτιοῦν, c'est ce qu'Abélard répète, en combattant la défi-

[1] Salabertus, *Philosophia nominalium vindicata*, p. 46. — [2] *Métaph.* VII, 13, trad. de MM. Pierron et Zévort.

nition identique de Guillaume de Champeaux, *eadem res, res una, una essentialiter*, *essentialiter eadem*. Or, quand on se prononce aussi résolument contre cette démonstration, l'entend-on comme elle doit être entendue?

Il ne s'agit pas ici, qu'on le remarque, de l'universel conceptuel, dont l'unité n'a pas besoin d'être démontrée ; il ne s'agit pas non plus de cet universel *in se* ou *secundum se*, posé par quelques réalistes, soit dans l'intellect divin, soit dans l'espace intermédiaire : ce qui est en question, c'est la nature de l'universel *in re*, et Guillaume ayant nommé cet universel une chose une, une essence, déclare ensuite que cette chose se trouve intégralement en chacun des individus. On peut ainsi prouver qu'Abélard n'a pas été de mauvaise foi dans son argumentation. Si l'espèce est une chose, peut-elle être dite une chose multiplicable à l'infini, dont tous les individus, nés et à naître, ont possédé, possèdent et posséderont chacun un fragment, une part? Non, sans doute. Il est manifeste, en effet, que ce que Socrate tient de l'espèce n'est pas une portion de l'homme universel et qu'il ne manque rien à Socrate pour être un homme entier, complet, en tant qu'homme, de même qu'il ne manque rien à Platon pour être tel. Si donc cet universel, qu'est l'espèce n'est pas une chose indéfiniment divisible, il est une chose une, une essence, et comme on dit de Socrate et de Platon qu'ils sont hommes, il faut nécessairement que Socrate, que Platon, possèdent chacun, dans le même temps et intégralement, cette essence une, *eamdem rem essentialiter*, *totam simul*. Or, comme, dans l'idiôme réaliste, rien ne se prend au figuré, toute l'humanité, tout l'homme, se trouvera dans les murs d'Athènes, sous les espèces de Socrate, tant que Socrate aura cette ville pour séjour. Le même pourra-t-il donc se dire, dans le même temps, de Platon, qui est à Rome? Evidemment non, puisque Socrate, à Athènes retient, absorbe tout l'homme. Il faut

donc en venir à cette autre proposition, qui ne révolte pas moins le sens commun, mais dans laquelle peut se complaire la logique réaliste : « L'universel étant la substance d'un « individu, tous les autres seront cet individu, ἑνὸς δ'εἰ ἔςαι, καὶ « τ'ἄλλα τουτ'ἔςαι. » C'est le dernier mot de Parménide. Si l'on rejette cette nouvelle proposition comme absurde ou comme impie, qu'on ne dise plus de l'espèce qu'elle est, en tant qu'essence, tout entière en chacun. Quant à la solution nominaliste du problème, la voici telle qu'Abélard la présente : l'espèce n'est pas un des étants qui se placent dans la catégorie de la substance ; elle n'est circonscrite ni par la quantité, ni par le temps, ni par le lieu ; elle ne subit aucune de ces conditions absolues qui déterminent les êtres, les essences, les natures ; mais elle se dit bien de plusieurs, parce que l'esprit recueille nécessairement la notion une d'espèce de similitudes réelles qui existent entre tels et tels individus. En ce sens, on peut dire encore que l'espèce est commune à plusieurs, puisqu'elle se trouve chez plusieurs, non pas sans doute au titre de substance commune, mais, du moins, au titre d'attribut indissolublement inhérent à la substance de chacun et réalisé par cette substance.

Nous nous réservons de présenter une analyse plus étendue de la doctrine d'Abélard : négligeons donc ici tous les détails qui ne peuvent nous servir à faire comprendre la première thèse de Guillaume, à faire prévoir la seconde. Quel est le fond de tout le débat ? Aristote, Abélard, reconnaissent volontiers que l'attribut commun à tous les hommes, l'humanité, n'est pas une pure fiction de l'intellect ; ils accordent que tous les hommes sont réellement semblables *in quid*, sinon *in quale*, et que l'espèce est bien la forme générale de cette similitude ; mais, ce qu'ils n'acceptent pas, c'est que cette forme soit une essence, une substance, la substance étant définie ce qui n'est pas dans un sujet autre qu'elle-

même, ou plutôt ce qui est le sujet commun de tous les attributs. En effet, un attribut est dans une substance, mais une substance n'est pas dans une substance. C'est un axiôme de logique, de physique et de métaphysique. Or, pour constituer Socrate, il faut que l'individu et l'espèce se rencontrent dans un même sujet : il faut donc convertir en attribut, ou la substance qui répond à la définition de l'individu, ou celle que l'on nomme l'espèce. Dans cette alternative, la substance que conservent Aristote et Abélard est celle qui est dite proprement et à bon droit substance première, et ils ajoutent que l'espèce est l'attribut substantiel de cette substance. Guillaume prend l'autre parti : c'est l'individu qu'il dépossède de la substance. Dans son système, la seule substance réelle, vraie, est l'universel espèce, qui supporte les individus comme ses accidents. Entre ces deux manières de concevoir la substance, il y a certes une différence notable : elles sont contradictoires, et cette contradiction est fondamentale. Si la critique d'Abélard et d'Aristote est nominaliste, l'hypothèse de Guillaume est, au jugement de Bayle, le spinosisme non développé. C'est une assertion que nous allons confirmer en quelques mots.

Il ne manque rien à Socrate pour être un homme achevé. Si donc *ce tout d'homme* qui est en Socrate, *illud hominis*, pour employer le langage d'Abélard, n'est pas un attribut, mais une substance, la substance homme se retrouve tout entière dans Socrate et dans les autres individus de son espèce. C'est bien ce que doit dire Guillaume, et ce qu'il dit en effet. Mais cela peut être diversement entendu. En argumentant contre Guillaume, Abélard a réduit sa thèse à l'absurde, en démontrant que l'espèce ne peut être dite la substance d'un individu, sans que cet individu soit l'homme universel; et ce raisonnement nous a semblé rigoureux. Cependant, que l'on interprète ces mots *une chose, res una,* comme ne signifiant

ni quelque substance individuelle, comme le τόδε τι, ni quelque substance divisible en un certain nombre de parties déterminées, mais bien quelque substance universellement permanente et impartible, qui se trouve tout entière en tous, et non pas en chacun, on échappe par cette interprétation à ce qu'il y a de plus pressant dans l'argumentation d'Abélard. Mais la formule de Guillaume, *res essentialiter tota in singulis*, ne peut être ainsi comprise, et c'est là ce qui, dans l'arène logique, fait le succès des armes de son adversaire. Or, laissons maintenant de côté les imperfections ou les équivoques de cette formule; oublions aussi les conséquences absurdes qu'Abélard en a tirées. Quelle est, en fait, l'opinion de Guillaume? Cette opinion est celle de Parménide, rejetée sans examen par Aristote dans le passage de la *Métaphysique* que nous avons cité tout à l'heure, πάντων δὲ οὐχ οἷόν τε. Ce qu'Aristote déclare tout simplement impossible, Guillaume le proclame, non-seulement possible, mais encore vrai, et, si ce n'est là ce qu'il dit, voici du moins ce qu'il veut dire : « L'universel espèce est la substance une de tous ses individus. » C'est la conclusion du dialecticien interpellé par Robert Palleyn : « Species una est substantia; ejus vero individua multæ per- « sonæ, et hæ multæ personæ sunt illa una substantia. » Que sont donc les individus dans ce système? De simples formes, formes accidentelles de l'espèce. Tout est dans tout, et indivisément dans chacun, hormis quelques différences individuelles qui n'altèrent en rien l'unité de la substance. Aristote et ses sectateurs disent de Socrate qu'il est homme, parce qu'il possède en lui-même, comme substance et comme sujet, ce qui répond à la définition de l'homme, c'est-à-dire ce ποῖον τί plus caractéristique que tous les autres, qui constitue la manière d'être nécessaire de toute substance. Guillaume dit de Socrate, de Platon et des autres qu'ils sont des individus *de* l'homme, des formes individuelles de l'homme universel, *in-*

dividua hominis, non pas unis, mais (qu'on nous permette d'offenser la grammaire, pour exprimer une idée qui offense la raison) *uns* en substance. Et ce n'est pas tout, car on ne peut s'arrêter dans cette voie. Ce que sont les individus au sein de l'espèce, les espèces le sont au sein du genre, « et hoc « intelligunt, dit Abélard, de singulis speciebus ad individua « et de generibus ad species; » et il va sans dire que les genres eux-mêmes ne sont que des individus ou des accidents, quand on les considère au sein de ce qu'il y a de plus général. La conclusion rigoureuse de ses prémisses *homo quædam species est, res una essentialiter*, est donc que l'individu, l'espèce et le genre lui-même ne sont pas des substances vraies, mais des formes individuelles, spéciales, générales de la seule substance vraiment universelle, qui est la substance une. Voilà la proposition de Spinosa; mais Guillaume ne paraissant pas lui-même avoir été jusqu'à cette conclusion, on dit bien, avec Bayle, que sa doctrine est un spinosisme imparfait, ou non développé.

On nous invite à remarquer [1] que si l'abus de la méthode réaliste est de multiplier les êtres sans nécessité, Guillaume de Champeaux n'a pas donné dans cet écart, puisque, loin de multiplier les êtres, il semble prêt à les confondre tous en un seul. Nous avons déjà reconnu que s'il s'agit, pour la plupart des réalistes, de constituer hors des choses, *ante res*, en soi, *in se*, un plus ou moins grand nombre d'entités universelles, Guillaume paraît s'être surtout occupé de définir l'universel *in re*. Mais il ne faut pas que cette observation soit mal comprise, car nous plaçons Guillaume de Champeaux au nombre des docteurs scolastiques qui ont manifesté le goût le plus vif pour les abstractions réalisées. Alors même que l'on pose au-delà des êtres vrais un ou plusieurs êtres problématiques,

[1] M. Rousselot, *Etudes sur la Philos. dans le moyen-âge*, t. I, p. 265.

ou fictifs, on peut n'être encore qu'un réaliste modéré; mais ce qui est l'excès le plus grave, la thèse la plus absolue, la plus intempérante du réalisme, c'est de refuser les conditions de l'être à tout ce qui est, pour les attribuer uniquement à ce qui n'est pas. Et Guillaume de Champeaux n'a fait, à notre sens, rien moins que cela.

Il est temps d'en venir à la seconde thèse de Guillaume, à celle qu'il développa dans l'école de Saint-Victor, après avoir été contraint d'abandonner la chaire de Notre-Dame, conquise par le nominalisme.

Nous devons ici reproduire en son entier le passage de l'épître d'Abélard, auquel nous avons emprunté déjà l'exposition de la première thèse de Guillaume. Voici ce passage : « Inter cætera disputationum nostrarum conamina, antiquam « ejus de universalibus sententiam patentissimis argumenta« tionum disputationibus ipsum commutare, imo destruere « compuli. Erat autem in ea sententia de communitate uni« versalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul sin« gulis suis inesse adstrueret individuis; quorum quidem « nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine ac« cidentium varietas. Sic autem istam suam correxit senten« tiam, ut deinceps rem eamdem non *essentialiter*, sed *indi« vidualiter* diceret. Et quoniam de universalibus in hoc ipso « præcipua semper est apud dialecticos quæstio, ac tanta ut « eam Porphyrius quoque, in Isagogis suis, cum de univer« salibus scriberet, diffinere non præsumeret dicens : *altis« simum enim est hujusmodi negotium,* cum hanc ille corre« xisset, imo coactus dimisisset sententiam, in tantam lectio « ejus devoluta est negligentiam ut jam ad dialecticæ lectio« nem vix admitteretur [1]. » Donc, au dire d'Abélard, la correction, *correxit*, apportée par Guillaume à son ancienne

[1] *Abelardi Opera*, edita ab Amboësio, p. 5.

thèse, consista simplement à substituer le mot *individualiter* au mot *essentialiter;* mais cette correction ne sauva pas l'hypothèse fondamentale de toute la doctrine de Guillaume, celle de l'unité de substance : après l'avoir forcé d'amender, *commutare*, sa thèse première, Abélard, l'ayant encore poursuivi derrière ce retranchement, exigea, puis obtint de lui qu'il rendît les armes, *destruere compuli*. Voilà, du moins, ce qu'Abélard nous raconte, et il est le seul historien de cette célèbre controverse.

Mais il s'élève au sujet du mot *individualiter* une assez grave difficulté. Ce mot ne paraissant pas offrir un sens bien précis, et l'édition d'Abélard, publiée par d'Amboise, donnant pour variante le mot *indifferenter*, cette variante a été acceptée par M. Baumgarten-Crusius, par M. Cousin et par M. de Rémusat. Voici donc l'explication qui est proposée. Renonçant à dire que l'espèce est essentiellement une seule chose dans chacun des individus qu'elle supporte ou contient, Guillaume prit un autre tour et vint mettre en avant cette thèse nouvelle : l'espèce est la chose, *res*, universelle, *res universalis*, et non différente, *indifferens*, qui se retrouve chez chacun des individus appartenant à la même espèce.

Diverses preuves sont alléguées en faveur de cette interprétation. Non seulement elle nous est recommandée par l'annotation marginale de d'Amboise, mais encore dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale, dans un autre manuscrit de la bibliothèque de Troyes et dans ceux que Rawlinson dit avoir consultés, il n'y a pas *individualiter* mais *indifferenter* [1]. En outre, cette théorie dans la non-différence, ou plutôt du non-différent, sur laquelle les historiens de la philosophie ne possédaient jusqu'à ce jour aucun renseignement, est clairement exposée et vigoureusement combattue dans les écrits

[1] M. Cousin, *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 116. M. de Rémusat, Abélard, t. I, p. 20.

d'Abélard mis au jour par M. Cousin. Voilà, sans doute, des arguments d'un grand poids. Cependant nous nous efforcerons de maintenir ce mot *individualiter*, contre lequel s'élèvent de si graves présomptions, et voici les motifs qui nous le font préférer.

Le premier de ces motifs est qu'Abélard, dissertant sur la thèse du non-différent, dans ses traités de dialectique édités par M. Cousin, n'attribue pas cette thèse à son ancien maître. Et l'on remarque qu'il ne manque pas de nommer Guillaume de Champeaux toutes les fois qu'il se prononce contre quelque opinion professée par ce docteur. Il y a plus : Abélard nous semble contredire formellement les inductions auxquelles la variante a servi de matière, dans le passage suivant de son traité *Sur les Genres et les Espèces* : « Diversi diversa sen-« tiunt. Alii namque voces solas genera et species universa-« les et singulares esse affirmant, in rebus vero nihil horum « esse assignant. Alii vero res generales et speciales univer-« sales et singulares esse dicunt : sed et ipsi inter se diverse « sentiunt. Quidam enim dicunt singularia individua esse « species et genera subalterna et generalissima, alio et alio « modo attenta. Alii vero quasdam essentias universales fin-« gunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse « credunt [1]. » Des divers docteurs dont Abélard parle ici, les premiers sont incontestablement les nominalistes du parti de Roscelin : « Alii namque voces solas genera et species « universales et singulares esse affirmant, in rebus vero ni-« hil horum assignant. » Cela n'a pas besoin d'autres preuves. Mais, après avoir énoncé le paradoxe qu'il impute à certains nominalistes beaucoup trop absolus, Abélard en vient aux réalistes, et, dans ce groupe, il distingue ceux dont le sentiment est que les espèces sont intégralement, essentiellement dans chacun des individus, et ceux dont la thèse est

[1] Abelardus, *de Gener. et Spsc.* Ouvrages inédits, p. 513.

ainsi formulée : Il n'y a pas d'essences universelles, mais les individus, diversement considérés, sont eux-mêmes les espèces, les genres, et ce qu'il y a de plus général. Or, quelle est cette dernière doctrine? C'est, à n'en pas douter, et personne, en effet, ne s'y trompe, celle de la non-différence, amplement exposée par Abélard, à la page 518 de l'édition de ses ouvrages philosophiques. Quant à l'autre doctrine, celle qui consiste à poser des substances universelles, intégralement possédées par chacun des individus, on sait déjà que c'est la doctrine enseignée par Guillaume de Champeaux à Notre-Dame, comme l'atteste, du moins, le passage cité de l'*Epistola Calamitatum*. Or, revenons aux termes du traité *Sur les Genres*. *Diversi diversa sentiunt :* les opinions sont diverses sur la nature des genres et des espèces : il y a, d'une part, les nominalistes; d'autre part, les réalistes. Mais, parmi ceux-ci, l'accord est loin d'être parfait, *sed et ipsi inter se diverse sentiunt*. En effet, *les uns* s'expriment de telle sorte, *quidam enim dicunt,* etc., etc.; *les autres* préfèrent une autre thèse, *alii vero,* etc., etc. La distinction des personnes nous paraît ici bien établie : *les uns* sont manifestement opposés *aux autres,* et puisque ceux-ci sont, sans équivoque, sans contestation, les sectateurs de Guillaume, il faut que ceux-là soient les disciples d'une autre école, les adhérents d'un autre maître. Le texte d'Abélard ne peut être autrement interprété : il est impossible, à notre sens, que, par ces termes : *quidam enim, alii vero,* Abélard ait voulu désigner un seul docteur, s'exprimant, tour à tour, de cette façon, puis de celle-là.

Il y a encore d'autres motifs à faire valoir contre l'adoption de la variante. Nous rechercherons plus tard, avec toute l'attention que mérite ce problème historique, quel est le véritable auteur du système de la non-différence : qu'il nous suffise de rappeler ici qu'un philosophe, contemporain d'Abélard, son disciple, son ami, un des plus intelligents

spectateurs des luttes fameuses du douzième siècle, exposant, à son tour, le système de la non-différence, l'a mis au compte d'un maître de Paris qui n'est pas Guillaume de Champeaux. « Quidam enim, dit Abélard, dicunt singularia « individua esse species et genera subalterna et generalis- « sima, alio et alio modo attenta. » Ouvrons maintenant, au livre II, ch. XVII, le *Metalogicus* de Jean de Salisbury. Rappelant toutes les opinions professées de son temps sur la question des genres et des espèces, il arrive aux partisans de la non-différence et les désigne ainsi : « Partiuntur status, « duce Gautero de Mauritania, et Platonem in eo quod Plato « dicunt *individuum*; in eo quod homo, *speciem*; in eo quod « animal, *genus*, sed subalternum; in eo quod substantia, « *generalissimum*. » L'analogie est donc parfaite entre les termes dont Abélard fait usage lorsqu'il énonce la thèse de la non-différence, et ceux qu'emploie Jean de Salisbury pour nous faire connaître la même thèse; et l'auteur de cette thèse on le nomme, c'est Gauthier de Mortagne. Il se peut que Jean de Salisbury se trompe, et que Gauthier de Mortagne n'ait pas le premier trouvé la formule qui est ici donnée comme appartenant à son école : c'est ce que nous verrons; mais, nous le répétons, si Guillaume de Champeaux eut été l'inventeur de cette formule célèbre, Abélard n'eût pas manqué de le dire. On remarque, en outre, qu'après avoir énoncé la seconde thèse de Guillaume, Abélard ajoute qu'après l'avoir quelque temps soutenue, il y renonça, *imo coactus dimisisset*, et que, dès-lors, ses leçons, tombées dans le discrédit, furent abandonnées par la jeunesse; ce qui ne peut s'entendre d'une formule qui, survivant à toutes les autres, fut, jusqu'au quatorzième siècle, jusqu'à la venue de Guillaume d'Ockam, l'argument fondamental du réalisme. Enfin, Jean de Salisbury, esprit éclairé, narrateur toujours fidèle, n'eût pas assurément fait à Gauthier de Mortagne les

honneurs d'un système (car, au point de vue de la logique, cette formule n'est pas moins qu'un système) dont le véritable auteur eût été le chef, le patron de toute la secte réaliste. M. de Rémusat, analysant le traité *Des Genres et des Espèces*, n'a pas omis de faire remarquer que le système de la non-différence est celui que Jean de Salisbury prête aux sectateurs de Gauthier de Mortagne; mais il a supposé que celui-ci pouvait avoir reproduit la thèse que l'on appelle le second système de Guillaume. Rien n'autorise à cette supposition : le texte même de Jean de Salisbury semble la contredire formellement.

Mais, ou nous nous trompons bien, ou M. de Rémusat ne se serait pas prononcé pour la variante, si le mot *individualiter* lui avait paru susceptible d'une interprétation plus ou moins raisonnable. En effet, il n'importe pas seulement de rechercher lesquels des maîtres de son temps Abélard a voulu désigner par ces termes énigmatiques : *quidam enim*, *alii vero*, il s'agit encore de dire quel fut cet amendement, cette correction, que Guillaume de Champeaux prétendit faire valoir dans la chaire de Saint-Victor, et qu'il abandonna bientôt, avec le reste de ses chimères, accablé sous les efforts de son jeune et vigoureux contradicteur. Si donc, après ce que nous venons de dire, nous parvenons encore à rendre un compte satisfaisant du mot *individualiter*, MM. Cousin et de Rémusat ne s'opposeront pas sans doute au rejet de la variante qu'ils ont l'un et l'autre préférée. Les explications dans lesquelles nous allons entrer à ce sujet seront le troisième et dernier motif que nous invoquerons en faveur du texte publié par d'Amboise.

Voici de nouveau la phrase qui a causé tant d'embarras aux plus habiles interprètes : « Sic autem suam correxit sententiam, ut deinceps non eamdem rem essentialiter, sed individualiter diceret... » Et il faut ajouter, pour rendre cette

phrase complète, ce qu'on lit au-dessus : «..... totam simul « singulis suis inesse individuis. » Or, quel sens présente-t-elle à M. Cousin? Aucun, si ce n'est celui-ci, qui semble, en effet, absurde : « Une chose est la même qu'une « autre, non par son essence, mais par son individualité [1]. » M. Rousselot propose cette autre traduction : « Ce qui est « identique chez tous les individus d'une espèce, ce n'est pas « leur essence, mais leur substance [2]. » C'est bien, en effet, une distinction qui sera proposée par les partisans de la non-différence, mais la phrase d'Abélard ne peut être traduite avec cette liberté. Est-il, d'ailleurs, besoin d'aller chercher si loin le sens d'un terme purement correctif? Qu'on se rappelle les objections faites par Abélard au premier système de Guillaume : ces objections portaient toutes sur le mot *essentialiter*, et l'adversaire de l'écolâtre de Notre-Dame établissait rigoureusement, à notre avis, que définir l'universel une chose qui se trouve essentiellement et intégralement, c'est-à-dire dans sa totalité essentielle, chez chacun des individus, c'était la faire absorber par l'un d'eux et n'en laisser rien aux autres. Or, l'argumentation d'Abélard avait été bien accueillie par les élèves de l'une et de l'autre école, et Guillaume, vaincu dans ce tournois syllogistique, avait cédé la place au dialecticien nouveau, qui, par de plaisantes ironies, venait de mettre les rieurs de son côté. Cependant, toujours fidèle aux principes de la secte réaliste, il n'avait pas désespéré de les faire accepter sous une formule qui laissât moins de prise à la critique nominaliste : dans ce dessein, il substitua le mot *individualiter* au mot *essentialiter*, compromis dans la précédente controverse ; ne disant plus : « L'universel est une même chose, qui se trouve essentiellement, suivant la totalité de son essence, dans chacun des indi-

[1] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 117. — [2] *Etudes*, t. I, p. 276.

vidus », mais bien : « Cette chose universelle qu'est l'espèce se retrouve individuellement chez chacun des individus » ; ou mieux encore : « L'essence commune à tous supporte l'individualité, les attributs individuels de chacun, et, sous cette forme individuelle, elle est tout entière à la fois chez Platon, chez Socrate et chez tous les autres individus qui participent de l'humanité. » C'est bien là, si nous ne nous trompons, non pas un désaveu, mais une simple correction. Pour avoir dit que l'intégralité de l'essence est le suppôt réel de chacun des accidents, Guillaume avait été mal mené par un interlocuteur habile et facétieux ; il maintient le système de l'unité de substance ou d'essence, mais il ajoute que l'essence universelle de l'espèce, tout entière, non pas en chacun, mais en tous, s'individualise formellement au sein des individus ; en d'autres termes, que tous les individus sont *uns*, parce qu'ils sont consubstantiels. Désormais, pense-t-il, on ne lui opposera plus l'hypothèse bouffonne de l'homme socratique, et l'on n'aura plus l'occasion de reproduire de mille manières cet insidieux sophisme : « L'espèce ne peut prendre une forme « sans la retenir dans toute sa quantité. »

Ces explications sont déjà fort étendues : elles pourraient l'être davantage, et notre désir serait de les compléter ; mais il nous est interdit de faire une trop longue halte au milieu du douzième siècle. Voici donc, en peu de mots, la conclusion de notre examen. La première thèse de Guillaume était obscure : les termes dont il faisait usage pouvaient être disposés de manière à ne présenter d'autre sens qu'un sens absurde. Guillaume a modifié cette thèse pour mieux exprimer sa pensée. Il ne s'est pas d'abord rétracté, mais, comme on l'entendait mal, il a pris soin de substituer à un terme équivoque un autre terme qui lui a semblé l'être moins. Toute question de termes étant écartée, que reste-t-il ? Il reste la doctrine franchement, énergiquement réaliste, que nous avons ;

du consentement de tous les historiens, attribuée à Guillaume, la doctrine de l'unité de substance, qui sera plus tard reproduite par Duns-Scot avec tous les développements que comporte cette grande erreur.

Que cela soit dit sur Guillaume de Champeaux, et, comme il ne fut pas, de son temps, le seul maître de dialectique qui ait fait profession d'appartenir à la secte réaliste, recherchons maintenant quels furent les sentiments particuliers de ces autres docteurs. Ce serait peut-être le lieu d'aborder la thèse de la non-différence, vers laquelle la substitution du mot *individualiter* à celui d'*essentialiter* est, sans conteste, un acheminement. Cependant, pour des motifs que l'on appréciera bientôt, nous croyons devoir aborder avant cette thèse celle d'une autre école réaliste avec laquelle Guillaume paraît avoir eu peu de rapports.

Ainsi que nous l'avons dit, dans tout le système de Guillaume, il s'agit de la définition de l'universel *in re*. Au dire des nominalistes, les universaux *in re* ne sont que les attributs plus ou moins généraux des choses individuelles : ce qu'il y a de semblable entre les substances est la manière d'être de ces substances ; et, de leurs similitudes, substantielles ou inhérentes, l'esprit recueille les notions universelles de genre et d'espèce ; mais il n'y a pas d'universaux actuels, rien n'étant actuellement un hors de l'esprit, si ce n'est ce qui est un en nombre, c'est-à-dire l'atôme, l'individu. Au dire de Guillaume, l'universel *in re*, considéré comme ce qu'il y a de plus général, est la substance ou l'essence première, unique, qui ne contient pas en elle-même le principe de distinction, mais qui reçoit, comme accidents extrinsèques, les formes individuelles. Dans la controverse qui s'engagea, dès-lors, entre les partisans de l'une et de l'autre opinion, Guillaume n'obtint pas, dit-on, l'avantage. Pourquoi cela ? Parce qu'on ne manqua pas de remarquer, même au sein de

l'école réaliste, qu'unir en substance l'universel et l'individuel, sans poser, d'ailleurs, l'universel en sa propre nature, comme dégagé de tout accident périssable, c'était offrir à la critique nominaliste plus d'un argument fort dangereux. Cette remarque faite, on dût s'occuper et on s'occupa de définir cet universel en lui-même, *in se*, *secundum se*, que Guillaume paraissait avoir trop négligé, et dont, avant lui, personne n'avait parlé d'une manière satisfaisante pour des oreilles orthodoxes. Telle fut, si nous ne nous trompons, l'origine occasionnelle du système proposé par Bernard de Chartres.

On connaît peu la vie de ce docteur. On sait, toutefois, qu'il dirigeait l'école de Chartres dans le temps où Guillaume occupait la chaire de St-Victor, et qu'il mourut vers le milieu du douzième siècle [1]. Mais on possède d'amples renseignements sur sa doctrine. Elle se trouve résumée dans un passage du *Metalogicus*, ainsi traduit par M. de Rémusat : « Celui-là soutient les idées : rival de Platon, imitateur de Bernard de Chartres, il dit que, hors d'elles, rien n'est espèce ou genre : or, l'idée est, suivant la définition de Sénèque, l'exemplaire éternel des choses de la nature, et comme ces exemplaires ne sont ni sujets à la corruption, ni altérés par les mouvements qui meuvent les individus, et qui, se succédant presque à chaque moment, les font écouler sans cesse différents d'eux-mêmes, ils doivent être proprement et véritablement appelés les universaux. En effet, les choses individuelles sont jugées indignes de l'attribution d'un nom substantif : jamais stables, toujours fugaces,

[1] *Hist. littér. de France*, t. XII. Il paraît avoir enseigné la grammaire et la dialectique avec le plus grand succès. On lit dans le *Metalogicus*, I, c. XXIV : « Bernardus Carnotensis, exundantissimus modernis temporibus fons litterarum in Gallia, in auctorum lectione quid simplex esset et ad imaginem regulæ positum ostendebat : figuras grammaticæ, colores rhetoricos, cavillationes sophismatum, et qua parte sui propositæ lectionis articulus respiciebat, alias disciplinas proponebat in medio. »

« elles n'attendent pas même l'appellation, car elles changent « tellement de qualités, de temps, de lieux et de propriétés « de mille sortes, que toute leur existence paraît, non un « état durable, mais une transition mobile. Nous appelons « être, dit Boëce, ce qui n'augmente ni par la tension, ni ne « diminue par la rétraction, mais se conserve toujours, sou- « tenu par l'appui de sa propre nature : ce sont les quanti- « tés, les qualités, les relations, les lieux, les temps, les « habitudes, et tout ce qui se trouve, en quelque sorte, faire « un avec les corps. Les choses jointes au corps paraissent « changer, mais demeurent immutables dans leur nature : « ainsi, les espèces des choses demeurent les mêmes dans les « individus passagers comme, dans les eaux qui coulent, le « courant en mouvement demeure un fleuve ; car on dit que « c'est le même fleuve : d'où ce mot de Sénèque, étranger « pourtant à ce sujet : « Nous descendons et ne descendons « pas deux fois dans le même fleuve. » — Or, ces idées, « c'est-à-dire les formes exemplaires, sont les raisons (défi- « nitions) primitives des choses, et elles ne reçoivent ni ac- « croissement, ni diminution : stables et perpétuelles, tout « le monde actuel périrait, qu'elles ne pourraient mourir. « Le nombre entier des choses corporelles subsiste dans ces « idées, et, ainsi que semble l'établir Augustin dans son livre « sur le *Libre Arbitre*, comme elles sont toujours, il a beau « arriver que les choses corporelles périssent, le nombre des « choses n'en augmente, ni ne diminue. Ce que ces docteurs « promettent est grand, sans doute, et connu des philo- « sophes amis des hautes contemplations ; mais, comme Boëce « et beaucoup d'autres auteurs l'attestent, rien n'est plus « éloigné du sentiment d'Aristote, car lui-même, on le voit « clairement par ses livres, est très-souvent contraire à ce « système. Bernard de Chartres et ses sectateurs ont pris « beaucoup de peine pour mettre l'accord entre Aristote et

« Platon; mais je pense qu'ils sont venus trop tard et qu'ils « ont travaillé vainement pour reconcilier des morts qui, « toute leur vie, se sont contredits. »

Ce passage du *Metalogicus* est intéressant, mais il n'est pas, il faut en convenir, d'une clarté parfaite. Les purs universaux y sont d'abord pris pour des idées, des idées qui résident hors de la nature : puis ce sont des choses immutables dans la nature, ingénieusement comparées au fleuve, qui est toujours le même, bien qu'incessamment il transporte aux mers lointaines des ondes toujours diverses; plus loin encore les universaux redeviennent des idées isolées du monde actuel; enfin, l'idée est de nouveau définie l'un suppôt du multiple, l'être absolu servant d'hypostase aux êtres périssables. Le passage de Jean de Salisbury que nous venons de reproduire, ne fait donc pas bien connaître quel est le véritable système de Bernard de Chartres, et en quoi ce système diffère, comme nous l'avons annoncé, de celui de Guillaume de Champeaux. Mais d'autres documents sont sous nos yeux.

M. Cousin a retrouvé tout le système de Bernard de Chartres dans un manuscrit de ce docteur, que possède la Bibliothèque Nationale. Ce traité, qui se divise en deux parties, le grand monde et le petit monde, *Megacosmus* et *Microcosmus*, est, en quelque sorte, une glose poétique du *Timée*. Voici l'analyse qui en a été faite par M. Cousin : « Selon Bernard de « Chartres, les deux éléments primitifs et éternels sont la ma- « tière et l'idée. La Providence applique l'idée à la matière, « et la matière s'anime et prend une forme. Dans l'intelligence « divine étaient d'avance les exemplaires de la vie, les notions « éternelles, le monde intelligible et la prescience des choses « qui doivent arriver un jour. Or, ce qui est dans l'intelli- « gence suprême lui est conforme, et l'idée est divine de sa « nature. Dans la formation des choses, la Providence a été

« des genres aux espèces, des espèces aux individus, et, des « individus, elle revient à leurs principes, dans un cercle « perpétuel. Le monde est éternel, et il ne connait ni vieil- « lesse, ni décrépitude. Du monde intelligible est sorti le « monde sensible, production parfaite d'un principe parfait. « Celui qui a produit était plein, et sa plénitude devait pro- « duire la plénitude. Le monde est complet, parce que Dieu « l'est ; il est beau, parce que Dieu est beau ; il est éternel « dans son exemplaire éternel. Le temps a sa racine dans « l'éternité et il retourne dans le sein de l'éternité. C'est le « temps qui, de l'unité, tire le nombre, et, de la stabilité, le « mouvement. Le temps est le mouvement même de l'éter- « nité. Le monde est gouverné par le temps, mais le temps « est gouverné par l'ordre. Tout ce qui paraît est l'enfante- « ment de la volonté divine et des exemplaires éternels « qu'elle porte dans son sein [1]. » M. Cousin cite, à l'appui de cette interprétation, de longs fragments du *Megacosmus* et du *Microcosmus*.

Rien n'est donc mieux connu que la thèse réaliste de Bernard de Chartres : c'est la thèse de Platon, librement développée. Ce développement est-il orthodoxe? Nous ne le pensons pas, car, si l'on put croire, vers le deuxième siècle, que le gnosticisme allait envahir la société chrétienne, ce fait ne s'est pas toutefois accompli, et les théologiens dont les décisions ont constitué l'ensemble des doctrines catholiques, saint Clément d'Alexandrie, saint Athanase, saint Basile-le-Grand, saint Augustin, saint Jérôme, ont sans doute fait des emprunts à Platon et aux platoniciens, mais ils n'ont pas suivi ces philosophes jusqu'au point où ils contredisent les Evangiles et la tradition. Or, on lit bien, il est vrai, dans saint Augustin, que Dieu pensa le monde avant de le créer :

[1] M. Cousin, *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 127.

on rencontre, en outre, dans les OEuvres Mêlées de ce père, cette assertion réaliste au sujet des idées : « Sunt ideæ principales formæ quædam, vel rationes rerum stabiles, atque « incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc « æternæ, ac semper eodem modo se habentes, sed quæ in « divina intelligentia continentur [1]. » Bernard de Chartres ne s'éloigne donc pas encore de saint Augustin, quand, ayant posé les universaux avant les choses, il dit que ces éternelles raisons des objets créés ne sont pas, à titre d'essences, séparées de l'intellect divin. Mais il va bien au-delà du saint docteur, quand il imagine, entre les formes intelligibles et les formes sensibles, entre les causes et les effets, une similitude qui équivaut presque à leur identité. On ne trouve pas, dans saint Augustin, les propositions suivantes : 1°, le monde sensible est éternel, « mundus nec invalida « senectute decrepitus, nec supremo est obitu dissolvendus... « exemplari suo æternatur æterno [2] »; 2°, le monde sensible est parfait : « ex æterno mundo intelligibili mundus sensibi- « lis perfectus, natus est ex perfecto [3]. » L'idéalisme augustinien ne va pas jusque-là : ces hypothèses sont gnostiques, ou alexandrines, et, Bernard de Chartres ne les a tirées d'aucun livre des Pères, mais du commentaire de Chalcidius sur le *Timée* [4].

Nous sommes toutefois moins curieux de rechercher ce qu'il y a d'hétérodoxe dans les écrits de Bernard de Chartres que d'apprécier le caractère propre de sa doctrine philosophique. Or, il nous semble que l'originalité de cette doctrine consiste

[1] *Liber de diversis Quæst.*, quæst. 46.

[2] Bernard Carn. Fragments cités par M. Cousin dans son *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard*,, p. 128 note. — M. Cousin traduit cette dernière phrase par : « Il (le monde) est éternel *dans* son exemplaire éternel. » Il nous semble plus conforme au texte et à l'esprit de Bernard de Chartres de traduire ainsi : « Il est rendu éternel *par* son exemplaire éternel. »

[3] *Ibid.* — [4] Pages 95, 96 de l'édit. de 1617.

dans la distinction plus ou moins précise, plus ou moins rigoureuse des exemplaires et des exemples; des idées dont la substance est la substance même de Dieu (idem natura cum Deo, nec substantia est disparatum [1]) et des formes qui ont été données pour vêtement à la matière. Guillaume ne rendait compte que de l'universel incorporé, que de l'un, considéré comme suppôt du divers, du multiple; Bernard reconnaît avec lui que les espèces incorporées sont contenues par les genres, les genres par la substance universelle, et que les individus sont de périssables accidents, dont l'être ne peut se dire que par un abus du langage métaphorique; mais, au-dessus de cette substance, de ces genres, de ces espèces, qui sont en contact avec la matière, il pose l'unité pure et ses formes, qui lui sont identiques en nature, les universaux *in se*, ou *secundum se*. On ne lira pas sans intérêt le passage suivant de Bernard de Chartres : « La *Noys* est l'intellect du « Dieu suprême, si haut placé au-dessus de toutes les choses; « c'est une nature qui procède de sa divinité, et en elle sont « les types, la vie des êtres, les notions éternelles, le monde « intelligible, la connaissance prédéterminée des choses. Là, « comme dans le plus pur miroir, apparaissent les plus in« times desseins des œuvres de Dieu; là est représenté, en « genre, en espèce, en individualité discrète, tout ce que « doivent ultérieurement engendrer l'*Hylé*, le monde, les « éléments; là, le doigt du supputateur suprême a tracé la « série des temps, l'ordre des siècles et leur enchaînement « fatal; là sont les larmes du pauvre, le bonheur des rois, la « gloire militaire, la vie réglée et plus heureuse des philo« sophes; tout ce que comprennent l'âme et l'humaine rai« son, et tout ce que le ciel enserre dans sa coupole « immense [1]. » Il n'y a, répétons-le, rien de cet enthou-

[1] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 127.

siasme, rien de ces visions, dans le système qui porte le nom de Guillaume de Champeaux : dans l'ordre des thèses réalistes, celle de Bernard de Chartres est supérieure d'un degré à celle de l'écolâtre de Notre-Dame.

Est-elle, cependant, le dernier mot du réalisme ? Le dernier mot du réalisme, Jean Scot Erigène nous l'a déjà fait connaître, n'est pas une distinction, et nous voyons Bernard de Chartres très-occupé de séparer la cause des effets de cette cause, l'essence pure de l'essence incorporée. Mais y parvient-il ? Si les idées de Dieu sont de sa nature, et si ces idées, devenant causes, se manifestent par des effets auxquels elles communiquent leurs perfections, Dieu peut être encore conçu comme distinct de ses œuvres, puisqu'il est dit les avoir précédées, mais non pas comme séparé d'elles après l'acte qui leur a donné l'être, puisqu'il n'a pu les produire éternelles hors de son éternité, parfaites hors de sa perfection. A quoi donc se réduit, en définitive, le principe de distinction posé par Bernard de Chartres ? à ceci : l'idée de cause est distincte de l'idée d'effet ; distinction assurément insuffisante, au jugement des théologiens et du plus grand nombre des philosophes. Ce docteur est donc, au douzième siècle, un Alexandrin qui s'ignore lui-même : avec un peu plus de dialectique, il eût été jusqu'au panthéisme ; mais il s'est arrêté sur la voie qui conduit vers cet abîme, au point où déjà ses faibles yeux ne voyaient plus que la nuit.

Un système philosophique prend d'ordinaire son nom de ce qui, dans ce système, a, pour ainsi parler, le plus de relief : quand on le juge, quand on le classe, on tient peu compte de l'ensemble, et les yeux s'arrêtent au détail saillant. C'est ainsi que la doctrine de Guillaume de Champeaux est considérée comme suspecte de spinosisme, bien qu'assurément le pieux évêque de Châlons eût été le premier à

[1] *Ibid.*

condamner sa propre thèse, s'il eût supposé que réduire à l'un en substance les similitudes substantielles des êtres, c'était compromettre devant la logique la notion même du Dieu chrétien. On peut dire de Bernard de Chartres que ses écrits contiennent tout le système réaliste, et cependant on y a surtout remarqué la thèse platonicienne de l'idée en Dieu, ou de l'universel *ante rem*. Ce n'est pas, nous l'avons dit, qu'il ait négligé de définir l'universel *in re*, et de rechercher de quelle façon les exemples périssables sont produits par les exemplaires éternels ; mais il est vrai que la recherche et la considération des entités primordiales l'ont plus inquiété que le reste. De son temps et après lui, divers docteurs ont porté leur attention d'une manière plus spéciale sur ce problème : étant donnés, d'une part, les universaux divins, et, d'autre part, les universaux unis à la matière terrestre, quelle est la détermination rigoureuse des uns et des autres ? Faut-il accorder aux nominalistes qu'il n'y a pas, dans le monde des choses, une substance universelle distincte en nature de cela de substance qui est propre à chacune d'elles, et maintenir toutefois, avec les réalistes, qu'il existe hors de ce monde des essences, ou simplement des idées adéquates aux notions universelles que l'esprit humain recueille des objets particuliers ? C'est au treizième siècle que l'on s'occupera surtout de ce problème ; mais hâtons-nous de dire qu'on en avait, dès le douzième, apprécié l'importance. Nous avons cité cette phrase de Jean de Salisbury : « Bernard de Chartres et ses « sectateurs ont pris beaucoup de peine pour mettre l'accord « entre Aristote et Platon. » Si cela n'est pas dit exactement de Bernard de Chartres, qui n'avait dans l'esprit aucune tendance éclectique, il est très-vrai qu'au nombre de ses disciples, ou des philosophes de son école, il s'en rencontra plus d'un qui prétendit opérer la réconciliation que Jean de Salisbury a jugée bien tardive, sinon impraticable. Le système que

M. Cousin a nommé le système de la non-différence n'eut peut-être pas non plus cette conciliation pour objet principal; du moins, comme nous allons le faire voir, c'est un des partisans de ce système qui, reprenant l'ancienne thèse de Gerbert, lui donna, le premier, une forme vraiment scientifique. Il est temps enfin de faire connaître l'origine et l'issue de cette entreprise.

Comme nous l'avons dit, Gauthier de Mortain, ou plutôt de Mortagne, *Gualterus de Mauritania,* passe pour avoir introduit ce système au sein de l'école. Mais cette opinion ne nous semble pas bien fondée. On possède, de Gauthier de Mortagne, six opuscules d'un médiocre intérêt. Dom Luc d'Achery en a publié cinq, au nombre desquels se trouve une épître contre la *Théologie* d'Abélard, dans le tome II de son *Spicilège;* le sixième se lit dans l'édition des OEuvres de Robert Palleyn, donnée par dom Mathoud [1]. Nous négligerons de les analyser, car il ne s'y trouve rien qui nous importe. Ce n'est pas du théologien que nous avons affaire, mais du philosophe intervenant entre les partisans de Guillaume et ceux d'Abélard, et venant leur proposer un système nouveau. Il n'est pas à nier que Gauthier de Mortagne ait été l'un des fauteurs de ce système; mais en est-il l'auteur? Né dans le bourg de Mortagne, en Flandre, dans les premières années du douzième siècle, Gauthier mourut en 1174, évêque de Laon. On sait qu'il professa tour à tour la rhétorique et la philosophie sur la montagne Sainte-Geneviève, et que, de l'année 1136 à l'année 1148, il eut pour auditeur Jean de Salisbury [2]. Si donc le fragment *Sur les Genres et les Espèces* est, ainsi que le suppose M. Cousin, une œuvre de la jeunesse d'Abélard [3], comment peut-il être question, dans ce fragment, de la doctrine de Gauthier de Mortagne? Nous lisons, il est vrai, dans le *Me-*

[1] *Hist., litt.,* t. XIII. — [2] *Ibid.* — [3] *Intr. aux ouvr. inéd. d'Abél.,* p. 36.

talogicus, écrit vers l'année 1156, qu'à cette époque le système de la non-différence était depuis longtemps abandonné : mais ces termes *depuis longtemps* peuvent s'expliquer à l'appui de toutes les hypothèses, et, comme Abélard vieillissait déjà quand Gauthier de Mortagne était bien jeune encore, il est dès l'abord probable, sinon prouvé, que la vive polémique du fragment de Saint-Germain ne va pas à l'adresse de ce docteur. Cependant, nous avons refusé d'admettre la thèse de la non-différence comme le second système de Guillaume de Champeaux. Il nous reste donc à faire connaître quel est, à notre jugement, le premier maître qui recommanda cette thèse aux partis belligérants.

La voici, telle que l'expose Abélard : « Nihil omnino est « præter individuum, sed et illud aliter et aliter attentum, « species et genus generalissimum est. Itaque Socrates, in ea « natura qua subjectus est sensibus, secundum illam natu- « ram quam significat adesse Socrati, individuum est ; ideo « quia tale est proprietas cujus nunquam tota reperitur in « alio. Est enim alter homo, sed Socratitate nullus homo « præter Socratem. De eodem Socrate quandoque habetur « intellectus non concipiens quidquid notat hæc vox *Socrates ;* « sed, Socratitatis oblitus, id tantum perspicit de Socrate « quod notat idem *homo*, id est animal rationale mortale, et « secundum hoc species est ; est enim prædicabilis de pluri- « bus in quid de eodem statu. Si intellectus postponat ratio- « nalitatem et mortalitatem et id tantum sibi subjiciat quod « notat hæc vox *animal*, in hoc statu genus est. Quod si quis « dicat proprietatem Socratis in eo quod est homo non magis « esse in pluribus quam ejusdem Socratis in quantum est So- « crates (æque enim homo qui est Socraticus in nullo alio « est nisi in Socrate, sicut ipse Socrates) ; verum quod con- « cedunt ; ita tamen determinandum putant : Socrates, in « quantum est Socrates, nullum prorsus indifferens habet

« quod in alio inveniatur ; sed, in quantum est homo, plura « habet indifferentia, quæ in Platone et in aliis inveniuntur. « Nam et Plato similiter homo est ut Socrates, quamvis non « sit idem homo essentialiter qui est Socrates. Idem de ani- « mali et substantia [1]. » En français : « Rien n'existe hors de « l'individu ; mais l'individu, considéré de diverses manières, « est l'espèce et le genre et ce qu'il y a de plus général. Ainsi « Socrate, quant à sa nature accessible aux sens, quant à « cette nature qui est dite appartenir à Socrate, est un in- « dividu, parce qu'il est ce dont la propriété ne se retrouvera « jamais tout entière en aucun autre : car il y a d'autres « hommes, mais aucun autre homme que Socrate n'est doué « de la socratité. On peut quelquefois concevoir Socrate, « sans tenir compte de ce que représente ce mot : *Socrate.* « Alors, négligeant la socratité, l'intellect ne voit plus en « Socrate que ce qui s'appelle l'*homme,* c'est-à-dire l'animal « raisonnable, mortel ; et voilà l'espèce, car ce nom d'*homme* « est prédicable de plusieurs en quiddité de même état. Si « l'intellect écarte la rationalité et la mortalité, et ne consi- « dère que ce que désigne le mot *animal,* Socrate, en cet état, « devient genre. Si, enfin, laissant de côté toutes les formes, « on ne voit en Socrate que ce qu'exprime le mot *substance,* « Socrate est ce qu'il y a de plus général. Il en est de même « de Platon sous tous les rapports. Si l'on objecte que le « propre de Socrate, en tant qu'homme, ne se retrouve pas « plus en plusieurs que le propre de Socrate en tant que So- « crate (l'homme socratique n'étant en aucun autre que So- « crate, ainsi que Socrate lui-même), ils accordent cela, mais « avec cette restriction : Socrate, en tant que Socrate, n'a « rien de non-différent qui se trouve dans un autre ; mais, « en tant qu'homme, il a plus d'un élément non-différent qui

[1] *Ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 518.

« se retrouve chez Platon et chez d'autres individus ; car Pla-
« ton est homme comme Socrate l'est, bien qu'il ne soit pas,
« comme essence, le même homme que Socrate. Et il en est
« de même de l'animal et de la substance. »

Tel est donc, suivant Abélard, le système de la division des états, ou de la non-différence. Il l'expose avec le dessein de le critiquer : il est donc vraisemblable que, pour offrir par avance des facilités à sa critique, il substitue volontiers, dans cette exposition, un mot à un autre mot. Qu'on veuille bien maintenant lire avec la même attention le passage suivant. Il n'est plus d'Abélard, mais d'un autre philosophe du même temps ; et celui-ci n'est pas un adversaire, mais un partisan du système de la non-différence. Voici ce fragment : « Genus et species,
« de his enim sermo, esse et rerum subjectarum nomina
« sunt. Nam si res consideres, eidem essentiæ et generis et
« speciei et individui nomina imposita sunt, sed respectu di-
« verso. Volentes enim philosophi de rebus agere, secundum
« hoc quod sensibus subjectæ sunt, secundum quod a vocibus
« singularibus notantur, et numeraliter diversæ sunt, *indi-*
« *vidua* vocaverunt, scilicet Socratem, Platonem et cœteros.
« Eosdem, autem, aliter intuentes, videlicet non secundum
« quod sensualiter diversi sunt, sed in eo quod notantur ab
« hac voce *homo*, speciem vocaverunt. Eosdem item in hoc
« tantum quod ab hac voce *animal* notatur considerantes,
« *genus* vocaverunt. Nec tamen, in consideratione speciali,
« formas individuales tollunt, sed obliviscuntur, cum a spe-
« ciali nomine non ponantur. Nec in generali species ablatas
« intelligunt, sed inesse non attendunt, vocis generalis signi-
« ficatione contenti. Vox enim hæc *animal* jure illa notat
« subjecta cum animatione et sensibilitate ; hæc autem *homo*
« totum illud et insuper cum rationalitate et mortalitate ;
« Socrates vero illud idem, addita insuper numerali acci-
« dentium discretione. Una velut doctrina non initiatis patet

« consideratio individualis; specialis certe non modo litterarum « profanos, verum et ipsius arcani conscios admodum angit. « Assueti enim rebus discernendis oculos advertere, et eas- « dem longas et latas altasque conspicere, nec non unam aut « plures esse undique circumscriptione locali ambitas pers- « picere, cum speciem intueri nutuntur (*melius* nituntur), « eisdem quodammodo caliginibus implicantur, nec ipsam « simplicem notam, sine numerali, aut circumscriptionali « sine, contemplari, nec ad simplicem specialis vocis posi- « tionem ascendere queunt. Inde quidam, cum de universa- « libus ageretur, sursum inhiens : — Quis locum eorum mihi « ostendet ? inquit. Adeo rationem imaginatio perturbat, « et, quasi invidia quadam, subtilitati ejus se opponit. Sed « id apud mortales. Divinæ enim menti, quæ hanc ipsam ma- « teriam tam vario et subtili tegmine induit, præsto est et « materiam sine formis et formas sine aliis, imo et omnia « cum aliis, sine irretitu imaginationis distincte cognoscere. « Nam et antequam convicta (*melius* convincta) essent uni- « versa quæ vides, in ipsa *Noy* simplicia erant; sed quomodo « et qua ratione in ea essent id et subtilius considerandum « et in alia disputatione dicendum est. Nunc autem ad pro- « positum redeamus. Quum igitur illud id quod vides et genus « et species et individuum sit, merito ea Aristoteles non nisi « in sensibilibus esse proposuit; sunt etenim ipsa sensibilia « quævis acutius considerata. Quum vero ea, in quantum di- « cuntur genera et species, nemo sine imaginatione per se « pureque intuetur, Plato extra sensibilia, scilicet in mente « divina, et conspici et existere dixit. Sic viri illi, licet verbo « contrarii videantur, re tamen idem senserunt. Nec tamen « ego id ad unum reseco ut omnia omnium verba a falsitate « absolvam. » — Ce qui peut se traduire ainsi : « Les genres « et les espèces sont l'essence même et les noms des choses. « Car, à voir les choses, c'est la même essence qui a reçu les

« noms de *genre*, *d'espèce* et d'*individu*, mais la même essence
« diversement considérée. En effet, les philosophes voulant
« traiter des choses en tant que soumises aux sens, en tant
« que désignées par des noms singuliers, et distinctes en
« nombre, les appelèrent des *individus*, comme Socrate, Pla-
« ton et les autres. Considérant ensuite les mêmes, non pas
« selon leur diversité sensible, mais selon ce que signifie ce
« mot *homme*, ils les appelèrent espèce. Les considérant de
« même selon ce que représente ce mot *animal*, qui se dit
« des uns et des autres, ils les appelèrent *genre*. Et, toute-
« fois, en ne considérant que l'espèce, ils ne suppriment pas
« les formes individuelles, mais ils les négligent, parce que
« le nom d'*espèce* ne donne pas ces formes : de même, quand
« ils considèrent le genre seul, ils n'entendent pas que les
« espèces disparaissent; mais, ne s'occupant que de ce que
« désigne le genre, ils ne tiennent pas compte de ces espèces
« qu'il contient (qui lui sont inhérentes, *inesse non attendunt*).
« En effet, le mot *animal* indique bien le sujet doué de l'ani-
« mation et de la sensibilité; *homme* indique le même tout,
« auquel sont venues s'ajouter la rationalité et l'animation;
« *Socrate* le même encore, étant, en outre, donnée la diver-
« sité en nombre des accidents. La seule science que possède
« l'homme qui n'est pas initié est la science de l'individuel;
« quant à la considération de l'espèce, elle embarrasse, elle
« inquiète non-seulement les profanes, mais encore ceux qui
« ont pénétré dans le sanctuaire. Accoutumés, en effet, à
« juger les choses avec leurs yeux, à les voir longues, larges,
« hautes, et toutes, soit isolées, soit par groupes, circons-
« crites par la limite du lieu, ils se perdent dans ces brouil-
« lards lorsqu'ils s'efforcent de contempler l'espèce; ils ne
« peuvent saisir un signe simple (*simplicem notam*) qui n'est
« assujéti ni à la limite du nombre, ni à celle du lieu : ils ne
« peuvent s'élever jusqu'à la détermination simple du mot

« *espèce*. De là quelqu'un, entendant traiter des universaux, « s'écria tout ébahi : « Qui me montrera le lieu où ils ré- « sident? » Tant l'imagination trouble la raison, et fait ob- « stacle, comme par envie, à la finesse de son discernement. « Mais c'est ainsi chez les mortels. Quant à l'intelligence di- « vine qui a revêtu cette matière d'un manteau si léger, si « varié, elle conçoit aussitôt et distinctement, sans être em- « pêchée par l'imagination, la matière dégagée des formes, « les formes séparées les unes des autres, ou le tout en- « semble. Car, avant que toutes les choses qui apparaissent « aux sens eussent été composées, associées, elles étaient « simples dans l'intelligence divine; mais de dire comment, « de quelle manière elles y étaient, c'est affaire d'une haute « recherche et qui n'appartient pas à l'étude des choses. Re- « venons maintenant à notre propos. Ce qui tombe sous les « sens étant genre, espèce et individu, à bon droit Aristote a « dit que le genre, l'espèce, l'individu ne se trouvent pas « ailleurs que dans les choses : ils sont, en effet, tout le sen- « sible, pour qui le considère avec une attention suffisante. « Cependant, comme ces choses, en tant qu'on les appelle « *genres* et *espèces*, ne sont contemplées par personne pures « et en elles-mêmes, sans le miroir trompeur de l'imagina- « tion, Platon a dit qu'elles se conçoivent et existent telles « hors du sensible, c'est-à-dire dans l'intelligence de Dieu. « Ainsi, ces philosophes, qui paraissent s'exprimer en des « termes contradictoires, ont, en fait, la même opinion. « Quand, toutefois, je ramène leurs systèmes à l'unité, je ne « prétends pas assurément absoudre de l'accusation d'er- « reur tout ce qui a été dit par les adhérents de l'un et de « l'autre. »

Ce fragment se divise de lui-même en deux parties : la première, contient l'exposition pure et simple du système de la non-différence ; dans la seconde, on montre que, s'il a jamais

existé quelque désaccord entre Platon et Aristote, le système de la non-différence doit enfin réconcilier leurs disciples, et faire cesser tout le tumulte de l'école. Nous apprécierons tout-à-l'heure cet essai d'éclectisme : parlons d'abord de l'exposition qui précède.

Quelle opinion en a-t-on déjà ? Entre cette exposition et celle qu'Abélard a faite du même système, il existe une telle conformité que l'une semble calquée sur l'autre. C'est ce qui n'a pu, sans doute, échapper à personne.

Mais qui nous a fourni le fragment que nous venons de reproduire ? Un manuscrit qui, venu de la Bibliothèque de Colbert dans celle du roi, est inscrit aujourd'hui, dans le catalogue de la Bibliothèque Nationale, sous le N° 2389, et sous ce titre : *De eodem et diverso.* Ce n'est pas une découverte que nous annonçons : M. Jourdain a déjà fait connaître et le traité *De eodem et diverso*, et l'auteur de ce traité, Adélard de Bath [1] ; mais, indifférent à la controverse philosophique du douzième siècle, M. Jourdain a dû négliger la recherche qui nous occupe. Nous lui empruntons, toutefois, la remarque suivante : « Le traité *De eodem et diverso* est dédié à Guillaume, évêque de Syracuse... Le Guillaume dont il est ici question, est sans nul doute le même que le successeur de Roger, qui assista en 1112, au concile de Latran [2]. Roger mourut en 1104 ; Hubert était évêque de Syracuse en 1117 [3] : ainsi, il faut placer l'épiscopat de Guillaume de 1105 à 1116 [4]. » Nous avons donc la date du traité d'Adélard : il a été composé de l'année 1105 à l'année 1116. Guillaume de Champeaux, abandonnant l'école de Notre-Dame en 1108, commençait quelque temps après ses leçons à Saint-Victor,

[1] Ce traité est celui auquel M. Durdent (*Biogr. univ.*) donne le titre de *Traité des sept arts libéraux*. La définition de sept arts est, en effet, l'objet qu'Adélard parait s'être proposé dans cet ouvrage. — [2] Baron. *Ann. Eccl.*, ad ann. 1112. — [3] Pyrrhi *Sicilia sacra*, p. 620. — [4] Jourdain, *Recherches critiques*, p. 284

et l'on sait qu'il quitta cette abbaye naissante en 1113, pour aller occuper le siège épiscopal de Châlons-sur-Marne. Le rapprochement de ces dates n'est-il pas assez significatif? Il prouve d'abord invinciblement, contre le témoignage de Jean de Salisbury, que Gauthier de Mortagne n'a pas inventé le système de la non-différence. Ensuite, en admettant avec M. Cousin que le fragment des *Genres et des Espèces* soit un ouvrage de la jeunesse d'Abélard, les phrases de ce traité dont nous avons signalé l'obscurité sont expliquées, ou, du moins, clairement explicables. Elles s'opposent, avons-nous dit, à ce que le système de la non-différence soit mis au compte de Guillaume de Champeaux et désignent ainsi les partisans de cette thèse : « Quidam enim dicunt singularia individua esse « species et genera subalterna et generalissima, alio et alio « modo attenta : » or, si nous ne savons nommer tous les docteurs contemporains de la jeunesse d'Abélard, qui s'exprimaient en ces termes au sujet des espèces et des genres, un d'entr'eux, du moins, nous est maintenant connu : c'est Adélard de Bath.

Après avoir fréquenté les gymnases de Tours et de Laon, Adélard avait parcouru la Grèce et l'Asie-Mineure, et, dit-on, l'Egypte et l'Arabie, jaloux d'aller recueillir sur les plus lointaines plages toutes les connaissances acquises par le travail des siècles et conservées par la tradition. Comme naturaliste, Adélard ne doit rien à l'école de Paris, où les sciences naturelles ne paraissent pas avoir été cultivées avec beaucoup de zèle dans les premières années du douzième siècle; mais, comme philosophe, il est bien compté parmi les auditeurs de cette école. Il nous reste de lui deux traités : l'un, qui a été publié pour la première fois vers 1472, in-4°, sous le titre de *Perdifficiles Quæstiones naturales*; l'autre, encore inédit, auquel nous avons emprunté le fragment qui précède. M. Jourdain ayant donné, dans ses *Recherches critiques*, une ample

analyse de ce dernier traité, nous nous abstenons de décrire à notre tour le beau manuscrit qui le contient : ce que nous en avons fait connaitre est, d'ailleurs, ce qu'on y peut lire de plus digne d'intérêt.

Examinons, à son tour, le système de la non-différence.

Ce système, avons-nous dit, diffère peu de celui qui fut professé par Guillaume de Champeaux à l'abbaye de Saint-Victor. Cependant nous reconnaissons que cette affinité n'est pas très-apparente. Dire, avec Guillaume, que l'universel supporte les individus comme des formes accidentelles, c'est procéder suivant une tout autre méthode que celle d'Adélard de Bath et de Gauthier de Mortagne, qui posent d'abord et seulement l'individu pour l'élever ensuite, par degrés successifs, jusqu'à l'état universel. Il nous reste donc à prouver que cette thèse de la non-différence est encore le réalisme dissimulé. M. de Rémusat hésite à la définir[1]; M. Cousin ne fait pas difficulté de l'admettre comme la profession de foi des platoniciens éclairés [2], et, l'un des arbitres les plus compétents en cette matière, Abélard ne la combat pas avec moins d'énergie que la thèse de Guillaume de Champeaux. Nous sommes ici de l'avis d'Abélard et de M. Cousin.

Si les partisans de la non-différence entendaient par ces mots *nihil omnino est præter individuum*, que rien absolument n'existe au titre de nature, si ce n'est l'individu, auquel s'attribuent, comme prédicats substantiels, l'espèce, le genre, et le reste, ils seraient incontestablement nominalistes. Mais ils distinguent (et les premiers, peut-être, ils font cette distinction) l'essence et la substance, et ils disent que toute essence est individuelle : « Plato similiter homo est ut « Socrates, quamvis non sit idem homo *essentialiter* qui est « Socrates ; » tandis qu'ils considèrent la substance comme

[1] *Abélard*, tome II, p. 20 et 26, note. — [2] *Introd. aux ouvr inéd. d'Abél.* p. 117 et 123.

ce qu'il y a de plus universel. Avec quelque liberté d'interprétation, cela pourrait encore s'expliquer dans le sens nominaliste, puisqu'Aristote se sert du terme οὐσία pour désigner ce qui est le plus individuel et ce qui est le plus général. Mais, que l'on remarque ceci, suivant Aristote, plus l'on s'éloigne de l'individu, plus la substance décroit; l'espèce est moins substance que la substance première, le genre est moins substance que l'espèce. C'est le contraire dans le système de la non-différence : à l'égard de l'espèce homme, Socrate n'est qu'une substance moindre, et de même l'espèce à l'égard du genre, et le genre à l'égard de la substance universelle. Dans ce système, la substance n'est donc pas ce qui se dit de tous les êtres, en vertu de la première catégorie; la substance est ce qui étant tout l'être, admet, reçoit le genre, l'espèce, l'individu, comme simples formes, sans toutefois, être, dans la nature, séparable de ces formes. Le langage de saint Anselme et de Guillaume de Champeaux, lorsqu'il tenait la chaire de Notre-Dame, donnait à croire qu'ils admettaient les universaux comme des natures discrètes, séparées des individus, et fonctionnant au sein de l'univers pour leur propre compte. Il était vraiment trop facile de dissiper cette chimère. Non, s'écrient d'autres docteurs, non, il n'existe pas de natures universelles terminées par leur propre essence; les individus occupent l'univers et l'occupent tout entier. Mais d'autre part, va-t-on jusqu'à dire que les individus, essentiellement isolés les uns des autres, n'ont entr'eux que des affinités morales, résultant de besoins, d'instincts, de sentiments et d'opinions semblables? Les mêmes docteurs déclarent aussitôt que cette explication des choses n'en rend pas un compte fidèle, l'*esse* des choses, l'acte qui leur donne l'être n'étant pas ce qui fonde leurs différences, mais bien plutôt ce qui constitue leur identité. Ainsi, aucun universel n'est réel hors des choses particulières. Mais quel

est le sujet de toute réalité? quel est le premier acte à l'égard duquel toutes les autres conditions de l'être sont définies des circonstances adventices? Ce n'est pas l'individu, suivant les partisans de la non-différence; c'est ce qui se trouve non-différent chez les individus, c'est-à-dire, au premier rang, la substance, puis le genre et l'espèce.

Cela ne résulte peut-être pas clairement de l'exposition présentée par Abélard; mais Abélard avait trop de goût pour les arguments sophistiques, et, toujours pressé de réduire à l'absurde les thèses opposées à la sienne, il leur donnait volontiers le tour qui semblait offrir à sa polémique les plus grandes facilités. Nous préférons nous en rapporter aux explications données par Adélard de Bath. Or, quel est suivant les termes d'Adélard, le non-différent suprême? c'est évidemment la substance, la substance qui reçoit les différences genre, espèce, individu : et comme étant le non-différent au degré le plus absolu, elle est par elle-même, et se communique à ses inférieurs. Ainsi, l'être émane d'elle et descend d'abord dans les genres et les espèces, et des genres, des espèces il va jusqu'aux choses les plus subalternes. Si l'on dit que le genre est un nom qui répond simplement à une certaine considération des choses, ils l'accordent, mais ils ajoutent que la personnalité est un autre nom dont les philosophes se servent pour signifier la diversité numérale des phénomènes. Dans l'ordre de la connaissance, c'est l'individu qui vient le premier; dans l'ordre de génération, l'universel et le particulier viennent ensemble, car il n'y a pas d'espèce réelle hors des individus, pas de genre réel hors des espèces; mais en ordre de définition, c'est l'universel qui d'abord se présente. En peu de mots, voici quel est le fond de tout ce système : la définition du non-différent donne la substance, tandis que la définition du différent ne donne qu'une forme divisive. Assertion manifestement réaliste. Duns-Scot, qui

doit la reproduire, saura bien l'expliquer de manière à ce que les nominalistes ne puissent plus l'interpréter à leur avantage, comme une grande concession faite à leur critique victorieuse.

Mais ce n'est pas tout encore. Jean de Salisbury et Abélard lui-même ont omis un des membres de cette thèse. Il ne s'agit, en effet, dans le *Metalogicus* et dans le fragment de Saint-Germain, que du non-différent naturel, que de l'universel *in re*, non séparé des formes diverses avec lesquelles il entre en composition au sein de la nature. Or, le passage cité d'Adélard de Bath nous fait connaître encore quel compte on rend, dans ce système, de l'universel *in re*, ou *ante rem*, posé par Bernard de Chartres. « Ce qui tombe sous les sens, « ainsi s'exprime Adélard, étant genre, espèce et individu, « à bon droit Aristote a dit que le genre, l'espèce, l'individu, « ne se trouvent pas ailleurs que dans les choses... Cepen- « dant comme ces choses, en tant qu'on les appelle genres et « espèces, ne sont contemplées par personne, pures et en « elles-mêmes, sans le miroir trompeur de l'imagination, « Platon a dit qu'elles se conçoivent et existent telles hors du « sensible, c'est-à-dire dans l'intelligence de Dieu. Ainsi ces « philosophes, qui paraissent s'exprimer en des termes con- « tradictoires, ont toutefois en fait la même opinion. » Il suffit de répéter ces phrases ; elles ne veulent pas être commentées. Les sectateurs de la non-différence prétendent être éclectiques ; ils prétendent concilier Aristote et Platon. S'y emploient-ils mal ? Il ne semble pas, car ce que vient de déclarer Adélard de Bath est ce que répéteront bientôt Albert-le-Grand, saint Thomas et tous les docteurs de leur grande école.

On connaît maintenant dans toutes ses parties le système de la non-différence. Il est réaliste : 1°, parce qu'il définit l'universel *in re* non pas ce qui se dit de tous les êtres, mais

ce qui est l'être commun, le sujet commun de toutes les formes ; 2°, parce qu'il n'établit pas la nature une, simple, de l'universel séparé des choses, dans l'entendement humain, mais le réalise objectivement dans l'intelligence divine.

Voici dans quel ordre nous semblent se succéder les diverses thèses réalistes que nous venons d'analyser tour à tour. Guillaume de Champeaux déclare d'abord que l'espèce est l'essence même de chacun des individus : contraint de retirer cette proposition, il dit que l'espèce est le sujet universel auquel advient la forme de l'individualité, c'est-à-dire l'*un* qui se retrouve en *tous* sous la diversité formelle du nombre et de l'accident. Bernard de Chartres vient après lui distinguer cet un, incorporé et inséparable de ses attributs sensibles, de l'un intelligible, dont l'essence pure est en Dieu. Ensuite, au moyen de la non-différence, on s'efforce d'établir que l'un incorporé, dont la définition manque dans le système de Guillaume, est le non-différent qui constitue l'identité des individus soit en espèce, soit en genre, soit en substance ; enfin en vertu du même principe, on admet l'un intelligible comme la cause immédiate, mais toutefois éternelle et divine, de tout ce qui possède ici-bas le caractère de l'universalité. Ce que nous voyons sous ces formules diverses, c'est l'hypothèse de l'unité substantielle des êtres ; car nous ne saurions trop le répéter, on est réaliste, quels que soient les artifices du langage, quand on ne part pas de l'individu, de l'atôme aristotélique, comme de la substance première à laquelle est inhérent tout ce qui s'affirme d'elle suivant la catégorie de la substance, c'est-à-dire le genre et l'espèce, à laquelle est adhérent tout ce qui s'affirme d'elle suivant les autres catégories. Il y a toutefois plusieurs distinctions à faire entre le système propre de Guillaume de Champeaux et celui d'Adélard, et pour terminer, nous insisterons sur celle-ci : dans le premier de ces systèmes l'idée de l'un est énoncée d'abord, *à priori*, et réa-

lisée au sein des choses telle quelle est dans l'intelligence, sans aucune critique, sans aucune recherche du comment l'intelligence a conçu cette idée : dans le second système, on procède suivant la méthode psycologique, on observe dans la démonstration l'ordre suivant lequel se forment les idées ; on va des notions recueillies par les sens à celles que l'imagination transmet à la raison, pour déclarer ensuite que la raison seule connait la vérité des choses, et qu'elle est même capable d'atteindre cette vérité par delà les choses, dans sa patrie, dans l'entendement divin. Nous verrons que cette méthode sera préférée par tous les maîtres du treizième siècle, qui feront profession d'appartenir à la section péripatéticienne de l'école réaliste.

Mais achevons enfin ce long chapitre, pour introduire en scène un disciple plus fidèle d'Aristote, le brillant critique de toutes les fantaisies réalistes, Pierre Abélard.

CHAPITRE X.

Abélard.

Pierre Abélard, fils de Béranger et de Lucie, tous deux de noble origine, naquit près de Saint-Nazaire, dans le comté de Nantes, au Pallet, petit bourg dont son père était le seigneur, l'an 1079. Ce devait être un de ces hommes rares, un de ces heureux génies dans lesquels tout un passé se résume, dans lesquels se révèle un long avenir, apôtres qui traînent à leur suite une grande foule et dont le nom, tour à tour maudit et vénéré, reste à jamais une matière féconde à la controverse des partis. Abélard étant l'aîné de sa famille, Béranger le destinait à la profession des armes. Il voulut cependant lui faire prendre quelque teinture des lettres, et, quand il le vit formé dans l'étude de Donat, il l'envoya suivre un cours de dialectique à l'école de Roscelin. Abélard sacrifia, comme il le dit, Mars à Minerve, et quitta sans regret le toit paternel, avide d'aller puiser aux sources de la science. Dans toutes les villes où l'attira quelque célébrité, le jeune voyageur laissa quelque souvenir de son passage. On remarquait déjà cet esprit souple, cette raison prudente, inquiète, portée au doute, qui devait causer tant de déplaisirs aux patrons de l'école et de l'Eglise, et faire traduire un jour le fils de Béranger devant les conciles de France, comme un des plus dangereux ennemis de l'autorité. Mais c'était à Paris que se trouvaient les principaux maîtres de dialectique, et, parmi ces maîtres, celui que les suffrages publics plaçaient au-dessus de tous les autres était Guillaume de Champeaux, surnommé la *Colonne des Docteurs*. Abélard vint assister à ses leçons,

à l'école de la Cathédrale, mais il ne tarda pas à se séparer de lui, et, ayant obtenu la permission d'ouvrir une chaire dans la ville de Melun, il commença dans cette ville ces leçons suivies avec tant de zèle et d'enthousiasme, et cependant tant de fois interrompues, par lesquelles il se rendit plus célèbre encore que par ses écrits. Nous ne devons pas raconter ici l'histoire si féconde, si remarquable en épisodes, de cet homme qui eut l'audace et l'orgueil du génie, à qui le monde infligea de si cruels supplices, et qui seul, abandonné, proscrit, après avoir rempli toutes les oreilles de son nom, alla s'éteindre dans un obscur prieuré de la Bourgogne, sans douter ni de la raison, ni de l'amour. Cette histoire, qui ne la connaît? Retracée récemment avec autant de charme que de vérité par M. de Rémusat, elle n'est assurément ignorée de personne. Aussi, négligerons-nous tout autre détail pour ne présenter qu'un résumé succinct des traités de logique qui nous ont été laissés par l'illustre péripatéticien du Pallet.

La plupart de ces traités, dont on avait depuis longtemps oublié même les titres, ont été donnés au public pour la première fois par M. Cousin, en 1836, in-4°, sous le titre de : *Ouvrages inédits d'Abélard*. M. Cousin, ayant postérieurement obtenu la communication d'un manuscrit unique du Mont-Saint-Michel, a joint, en 1840, à l'appendice du troisième volume de ses *Fragments*, un opuscule d'Abélard sur les concepts, *De Intellectibus*. Un seul des écrits d'Abélard est encore inédit : ce sont de petites gloses sur Porphyre, *Glossulæ super Porphyrium*, qui ont été scrupuleusement analysées par M. de Rémusat[1]. Ce ne sont donc pas les renseignements qui nous manquent. Cependant, nous devons

[1] Au moment où nous livrons ce Mémoire à l'impression, nous recevons le premier volume d'une édition complète des *Œuvres* d'Abélard. C'est M. Cousin qui vient d'élever ce monument à la gloire de la philosophie française. Espérons que s'il existe encore, dans les recoins de nos bibliothèques, quelque ouvrage inédit d'Abélard, il trouvera place dans cette édition nouvelle.

confesser qu'en présence de ce trésor philosophique nous éprouvons un grand embarras. Nous venons de relire la docte et éloquente Introduction placée par M. Cousin en tête de son édition de 1836, ainsi que les deux volumes consacrés par M. de Rémusat à l'apologie doctrinale de Pierre Abélard, et cette nouvelle lecture nous fait regretter de n'avoir rien à dire qui n'ait été déjà mieux dit sur les opinions d'Abélard, et sur les services rendus par ce libre penseur. Il ne peut venir à l'esprit de personne que cette déclaration soit un des artifices dont l'usage est recommandé par les rhéteurs. Non assurément nous ne prétendons pas nous concilier, même par un éloge non suspect de flatterie, deux des membres du tribunal devant lequel nous allons bientôt comparaître. Nous venons de faire le plus simple et le plus sincère des aveux.

Cependant nous ne pouvons, pour ce qui regarde la philosophie d'Abélard, comme pour ce qui regarde sa vie, renvoyer aux ouvrages excellents que nous venons de désigner : il nous est commandé d'entreprendre un nouveau travail sur une question épuisée.

Le nominalisme, on connaît déjà cette doctrine, est la critique du réalisme. Cette critique se fonde sur la négation des essences générales et des exemplaires éternels. M. de Rémusat l'a bien définie un idéalisme spécial, ou borné aux universaux [1]. Abélard ayant été du parti des nominalistes, nous aurons donc à rappeler d'abord les plus considérables des arguments dont il a fait emploi dans sa polémique contre les écoles opposées. Mais Abélard n'a pas été seulement le disciple et le continuateur de Roscelin : on l'a vu tour-à-tour combattre ses deux maîtres, pour s'établir enfin dans une position intermédiaire qu'il jugeait inexpugnable. Rejetant,

[1] *Abélard*, t. I, p. 355.

d'une part, l'idéalisme transcendantal de Guillaume, et, d'autre part, le scepticisme outré qu'il met au compte de Roscelin, Abélard s'est énergiquement déclaré le défenseur de l'universel *post rem*, de l'universel conceptuel, recueilli des choses individuelles par les sens et formé par la raison. On a nommé cette doctrine le conceptualisme : c'est le nominalisme raisonnable. Raban-Maur, Heiric d'Auxerre, Berenger, Gaunilon étaient conceptualistes ; si Roscelin lui-même nous était mieux connu, si nous avions d'autres témoignages sur son enseignement et sur ses opinions que les dires de ses adversaires, il est vraisemblable qu'il ne nous semblerait pas très-éloigné d'accepter toutes les conséquences du conceptualisme. Quoi qu'il en soit, ce qui est reconnu depuis longtemps[1], ce qui est vrai, c'est qu'Abélard a trouvé le premier, au moyen-âge, la matière d'un système complet, dans la thèse de l'universel *post rem* ; c'est que, le premier, il a produit ce système sous une forme suffisamment dogmatique. C'est-là son titre principal au glorieux renom qu'il a conservé dans l'école. Nous ne manquerons pas de le faire valoir.

Mais pour représenter d'abord quelques-uns des arguments dont Abélard a fait arme contre ses nombreux adversaires, reprenons les thèses réalistes dans leur ordre historique. Abélard eut premièrement affaire à Guillaume de Champeaux occupant la chaire de Notre-Dame. Guillaume disait, on ne l'a pas oublié, qu'il y a des essences universelles qui se retrouvent tout entières chez chacun des individus. Les passages des écrits d'Abélard dans lesquels cette formule est incidemment censurée sont trop nombreux pour qu'il importe de les désigner tous : nous ne rappellerons ici qu'un fragment du

[1] « Ruentem præceptoris causam sustinuit Petrus Abælardus, proque *flatu vocis* substituens *conceptus significatos*, tanquam novo tibicine subjecto, non infeliciter fulcire visus est. » Jac. Thomasius, *de Doct. schol. disser. hist.* Lipsiæ. s. d (1676) in-4°.

traité des *Genres et des Espèces*, traduit par MM. Cousin et de Rémusat[1]. Il y a sans doute, dans ce fragment, des traits qui ne sont pas dirigés contre Guillaume ; mais comme Abélard déclare lui-même qu'il va d'abord combattre l'hypothèse des essences universelles constituant, dans leur intégralité, l'essence même de chacun des individus, il est évident que l'interlocuteur auquel il adresse la parole est Guillaume de Champeaux. Et que lui dit-il? Si la chose réellement une qui est une essence universelle est déjà contenue tout entière dans un des individus qu'elle supporte, elle est absorbée par cet individu et ne se retrouve dans aucun autre, ou tous les autres sont cet individu. Nous n'insistons pas davantage sur cette argumentation que nous avons déjà fait connaître. Avec les autorités, avec le sens commun, Abélard nie que ce tout d'homme qui est dans Socrate soit une essence universelle, une chose, *res*, au vrai sens de ce mot, et il justifie sa négation en réduisant à l'absurde l'hypothèse énoncée.

Mais si l'on ne peut dire de l'essence universelle qu'est l'espèce qu'elle est essentiellement et tout entière en Platon, en Socrate, et dans les autres individus, n'est-il pas permis de soutenir qu'elle subsiste tout entière en tous ; en d'autres termes, que cette essence une est indivisément commune à tous les singuliers qu'elle supporte et contient? Telle avait été peut-être, même lorsqu'il professait à Notre-Dame, l'opinion de Guillaume ; mais, si dès-lors il était dans ce sentiment, il s'exprimait en des termes qui semblaient avoir un autre sens. A Saint-Victor, il modifia, comme nous l'avons dit, son ancienne formule par la substitution du mot *individualiter* au mot *essentialiter*. D'autres sont venus ensuite qui ont dit *indifferenter*. *Individualiter*, *indifferenter*, sont des termes opposés, qui, toutefois, ne se contredisent pas en ce lieu, *in-*

[1] *Introd. aux ouvr. inédits d'Abélard*, p. 131 et suiv. — *Abélard*, par M. Ch. de Rémusat, t. II, p. 24 et suiv.

ferenter étant pris pour signifier le même incorporé aux différents, *individualiter* pour signifier les différents ayant le même pour suppôt commun : or, dire que l'intégralité de l'essence est la nature commune des individus, et qu'à ce titre elle subsiste universellement, mais sous la forme de l'individualité, ou bien dire que la substance universelle est ce qui se retrouve non-différent en chacun, et est communément un en tous, c'est, il nous semble, traduire la même opinion en des termes divers. Mais *indifferenter* prévalut : sacrifiant une méthode qui n'était pas celle des autorités, c'est-à-dire d'Aristote et de Boëce, certains disciples de Guillaume accordèrent que toute idée générale prend origine des notions singulières acquises au moyen des sens ; et, laissant de côté l'affirmation *à priori* d'une essence universelle servant de suppôt à tous les individuels, ils s'efforcèrent de prouver *à posteriori* que l'esprit recueille nécessairement le concept universel de la collection des choses individuelles ; puis, cette preuve étant faite, ils franchirent l'immense intervalle qui sépare la chose de l'idée, et ajoutèrent : un tel concept ne peut ne pas être conforme à la réalité ; donc l'universel qu'il représente dans l'intellect est réel dans les choses, et son nom est la substance une, le non-différent qui se communique à tous les différents. C'était, répétons-le, prendre un autre chemin pour arriver au même but. Abélard ne pouvait s'y tromper.

Engageant la controverse, il s'empare d'abord de cette formule : « Tout singulier est universel ; » et il l'entend comme si elle signifiait que le singulier, sans cesser d'être singulier, est un tout universel. A cela il répond : Si le genre et l'espèce ne sont pas ailleurs que dans l'individu, Socrate, qui est un individu, est une espèce. Si Socrate est une espèce, Socrate est un universel, et, s'il est universel, il n'est pas singulier : il suit qu'il n'est plus Socrate. C'est l'argument qu'A-

bélard avait déjà fait valoir contre Guillaume de Champeaux : mais, invoqué contre le système de la non-différence, cet argument n'est qu'un sophisme auquel on répond en ces termes . Cette chose qu'est l'universel est, comme espèce, comme genre, communicable à plusieurs, et plusieurs la reçoivent, mais la reçoivent sans cesser d'être plusieurs, sans cesser d'être individuels. — L'universel, replique Abélard, est le contraire du particulier, et l'on ne peut admettre simultanément deux contraires dans le même sujet. Boëce s'y oppose expressément. — Il est si vrai, replique à son tour Adélard de Bath ou quelque autre, que l'universel se rencontre avec le singulier, qu'entre les individus il y a des non-différences manifestes. Socrate est un individu substantiel et la statue d'airain est substantielle au même degré que Socrate; Socrate est animal et ce cheval est animal comme Socrate ; Socrate est homme et Platon est homme avec lui. Or ce qui se rencontre ainsi de semblable, de non-différent entre les êtres, est un universel, une nature à laquelle est inhérente l'individualité de ces êtres divers et en nombre. Il est donc légitime de recueillir l'universel de la considération d'un seul, puisque cet individu, plus ou moins universellement considéré, contient les mêmes que tous les autres individus, et les mêmes sans aucune différence, c'est-à-dire ces natures indivisément communes qui répondent aux noms de substance, de genre et d'espèce. — Aussitôt Abélard de s'écrier : cette explication n'est en rien acceptable ; car de toute chose on pourrait également dire qu'elle est homme puisqu'elle contient quelque non - différent à l'égard de l'homme ; c'est de la comparaison que vient le jugement, et toute comparaison suppose au moins deux objets. Aussi lit-on dans le commentaire sur les *Catégories* : « Les genres et les « espèces ne résultent pas de la considération d'un seul in- « dividu : ce sont des conceptions que l'esprit recueille de

« tous les individus pris ensemble. » Ce que Boëce exprime dans ce passage, c'est que le mot homme représente une manière d'être essentielle, ou, comme on dit, une essence, qui n'est pas tirée de Socrate seul, mais de tous les hommes. Or, ceux qui prétendent que Socrate, en tant qu'homme, est une essence, tirent l'espèce d'un seul individu [1]; ce qui n'est pas, quoiqu'ils en disent, normal et légitime.

Jusqu'ici, le péripatéticien du Pallet ne paraît pas avoir un notable avantage sur les partisans de la non-différence. Il n'approuve pas leur formule et l'attaque : ceux-ci ne la défendent pas mal, et les syllogismes se succèdent, sans que les interlocuteurs abordent la véritable question. Cependant, Abélard ne l'a pas oublié, où conduit le système de la non-différence? A ceci : « Tous les genres ne forment qu'un seul « et unique genre, en ce qu'ils sont non-différents entre eux; « Omnia illa generalissima generalissimum unum dicuntur, « quia indifferentia sunt » : ce qui revient à l'unité de substance, à l'hypothèse, déjà condamnée, de Guillaume de Champeaux. Abélard a déjà signalé l'entente mal dissimulée de ses adversaires, lorsqu'il a compté les fauteurs de la non-différence au nombre des philosophes auxquels il semble qu'il existe des choses universelles comme des choses individuelles [2]. Quant il les a ramenés à ce point, à l'existence des essences ou substances universelles, il est maître de son terrain, il est sûr de vaincre, et il le témoigne par le ton hautain de son discours. Nous négligeons un peu les détails de cette controverse, parce qu'ils nous intéressent moins que le reste : entre gens subtils, il y a toujours abus de distinctions et de syllogismes. MM. Cousin et de Rémusat ont, d'ailleurs, fait connaître ces détails, et nous ne pourrions reproduire ici que

[1] Abélard, *de Gener. et Spec.*, p. 519 des *Ouvr. inéd.* — *Introd.*, p. 147. — *De Gener. et Spec.*, p. 513 des *Ouvr. inéd.*

des textes déjà connus et interprétés. Mais il nous importe de présenter, du moins, le résumé de ce débat. Après avoir repoussé l'hypothèse de l'essence une, contenue tout entière en chacun des individus, Abélard ne traite pas avec plus de ménagements l'hypothèse de l'essence indivisément ou indifféremment commune à tous les particuliers : il ne supporte pas que l'on donne pour fondement à la science de l'être une autre entité réelle que la substance première, définie par Aristote. Soit une, soit commune ou indifférente, toute essence réelle, autre que l'individu, lui semble, en tant qu'essence, un non-être, une pure fiction.

La lecture des traités d'Abélard, publiés par M. Cousin, avait suffisamment fait connaître que ce dialecticien habile, cet interprète éclairé des sentences péripatéticiennes, conservées par Porphyre et par Boëce, avait combattu les diverses sectes réalistes de son temps avec autant de succès que de vaillance. Ce qu'on ne lisait pas dans ces traités, c'est qu'il avait prévu la conclusion dernière, finale, de la thèse réaliste. Cette prévision est énoncée très-catégoriquement dans les *Petites Gloses sur Porphyre*. Le seul manuscrit connu de ce traité se trouvant dans une bibliothèque privée dont nous ne pouvons solliciter et dont on ne peut nous offrir l'accès, nous allons reproduire un fragment de l'analyse qui en a été faite par M. de Rémusat. Voici ce fragment : « Ce système (le « réalisme dans toutes ses variétés) exige que les formes « aient si peu de rapport avec la matière qui leur sert de « sujet, que, dès qu'elles disparaissent, la matière ne diffère « plus d'une autre matière, sous aucun rapport, et que tous « les sujets individuels se réduisent à l'unité et à l'identité. « Une grave hérésie est au bout de cette doctrine ; car, avec « elle, la substance divine, qui est reconnue pour n'admettre « aucune forme, est nécessairement identique à toute subs- « tance quelconque ou à la substance en général... Et non-

« seulement la substance de Dieu, mais la substance du « phénix, qui est unique, n'est dans ce système que la subs- « tance pure et simple, sans accident, sans propriété, qui, « partout la même, est ainsi la substance universelle. C'est « la même substance qui est raisonnable et sans raison, « absolument comme la même substance est à la fois blanche « et assise, car *être blanc et être assis* ne sont que des formes « opposées, comme la rationalité et son contraire; et puisque « les deux premières formes peuvent notoirement se trouver « dans le même sujet, pourquoi les deux secondes ne s'y « trouveraient-elles pas également? Est-ce parce que la ra- « tionalité et l'irrationalité sont contraires? Elles ne le sont « pas par l'essence, car elles sont toutes deux de l'essence de « la qualité; elles ne le sont point par les adjacents (*per « adjacentia*), car elles sont, par la supposition, adjacentes « à un sujet identique. Du moment que la même substance « convient à toutes les formes, la contradiction peut se réali- « ser dans un seul et même être, et alors comment dire « qu'une substance est simple, une autre composée, puis- « qu'il ne peut y avoir quelque chose de plus dans une subs- « stance que dans une autre? Comment dire qu'une âme « sente, qu'elle éprouve la joie ou la douleur, sans le dire « en même temps de toutes les âmes, qui sont une seule et « même substance [1]? »

A cette analyse, M. de Rémusat ajoute : « On voit qu'Abélard a parfaitement développé le reproche que Bayle adresse au réalisme, de conduire à l'identité universelle. » Abélard a donc dénoncé par avance le réalisme de Guillaume de Champeaux et d'Adélard de Bath, comme responsable des erreurs d'Amaury de Bène et de Spinosa. Nous ne pouvons que souscrire à cette dénonciation; la logique et l'histoire de

[1] *Abél.*, t. II, p. 97 et suiv,

la philosophie s'accordent à dire qu'à l'extrémité de la voie fréquentée par tous les réalistes est, en effet, le sombre abîme de l'identité absolue. Mais Abélard, en montrant cet abîme, n'a pas seulement prédit la venue prochaine d'Amaury, de David de Dinant et de leurs disciples ; remarquons aussi qu'il a soupçonné la thèse fameuse d'Averrhoës, la thèse de l'unité spirituelle des âmes, et l'a condamnée comme l'autre, celle de Guillaume de Champeaux, la thèse de l'unité réelle de la matière. Quelles que soient les similitudes sensibles ou latentes des choses, rien, suivant Abélard, n'est, dans la nature, un tout universel, soit comme matière, soit comme esprit. Toutes les âmes portent la marque, le cachet divin ; toutes elles ont la même origine et recherchent la même fin ; mais toutes elles sont discrètes en nature, et c'est à ce titre qu'elles constituent actuellement, formellement, dans le composé, les espèces de la substance, les personnes, les individus libres et responsables. Ainsi de la matière. Il y a des matières, et, sans contredit, elles sont assez semblables les unes aux autres pour être dites le sujet commun de toutes les formes ; mais cependant cette communauté n'est pas telle que toutes les matières n'en forment réellement qu'une. Ce n'est pas la diversité qui semble être, c'est la diversité qui est : en d'autres termes, ce n'est pas l'unité qui est, c'est l'unité qui semble être.

Telles sont, en abrégé, les sentences d'Abélard disputant contre le réalisme ontologique, contre Guillaume de Champeaux et les sectateurs de la non-différence. Voyons-le maintenant se retourner contre une autre section de l'école réaliste, celle qui réalise en Dieu les types universels : « Les « genres et les espèces, dit-il, sont, ou créateur ou créature. « S'ils sont créature, le créateur a été avant la créature. Donc « Dieu a été avant la justice et la force, que quelques-uns « n'hésitent pas à poser en Dieu, comme quelque chose

« d'autre que Dieu [1]. Donc Dieu a été avant d'être juste et « fort. Mais il y en a qui ne considèrent pas comme suffisante « cette division : *Tout ce qui est, est ou créateur ou créature,* « et ils prétendent lui substituer celle-ci : *tout ce qui est, est* « *engendré ou inengendré*. Or, les universaux sont dits inen- « gendrés, et, par conséquent, éternels ; de sorte que, sui- « vant ceux qui s'expriment ainsi, l'âme (chose criminelle à « dire !) n'est en rien soumise à Dieu, étant coéternelle à « Dieu et tenant son origine d'elle-même. Ainsi Dieu n'a fait « aucune chose, Socrate étant composé de deux coéternels « à Dieu. Il n'y a donc eu rien de nouveau qu'un assemblage ; « il n'y a pas eu de création. Car, ainsi que la matière, la « forme est universelle, et, partant, coéternelle à Dieu. « Combien cela s'éloigne du vrai, c'est ce qu'il est facile de « voir [2]. Cette argumentation est précise, serrée ; ajoutons qu'à notre sens elle est inexpugnable. Mais il ne s'agit pas ici de notre opinion, il s'agit de celle d'Abélard. A ce sujet, pas d'équivoque. Les universaux ne sont ni créateur, ni créature, ni engendrés, ni inengendrés ; que sont-ils donc dans le lieu que l'on dit être leur véritable patrie ? Ils ne sont rien, ils ne sont pas. Dieu a pensé le monde, sans aucun doute, avant de le faire ; il l'a voulu tel qu'il l'a fait ; mais cette reconnaissance de la volonté libre, intelligente, de Dieu, suffit pour rendre un compte raisonnable et orthodoxe de l'ineffable

[1] Voici le texte : « Genera et species aut creator sunt aut creatura. Si creatura sunt, ante fuit suus creator quam ipsa creatura. Ita ante fuit Deus quam justitia et fortitudo, quam quidam esse in Deo non dubitant et aliud a Deo. » Avec M. Cousin, nous avons ainsi traduit le dernier membre de cette phrase : « La justice et la force, que quelques-uns n'hésitent pas à poser en Dieu comme quelque chose d'autre que Dieu. » Thèse manifestement réaliste. Mais M. de Rémusat interprète cette phrase tout autrement : « La justice et la force qui, dit-il, sont sans aucun doute en Dieu et autre chose que Dieu. » Abélard aurait donc distingué, pour son propre compte, l'essence divine de la justice divine. Cela n'est pas vraisemblable. M. de Rémusat n'aurait-il pas mal lu le texte et pris *quidam* pour *quidem* ?

[2] *Ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 517.

mystère de la création : qu'importe-t-il ensuite de localiser dans l'entendement divin une multitude d'entités idéales dont on ne saurait définir ni l'origine, ni la nature, sans altérer par cette définition l'idée pure de l'essence qui est Dieu? Voilà, pour ne pas aller au-delà des termes d'Abélard, ce que signifie sa négation des espèces éternelles. Nous n'avons pas à dissimuler que nous recueillons cette négation avec empressement. Elle nous prouve, en effet, avec quelle perspicacité de jugement Abélard avait étudié toutes les faces de la question métaphysique, et combien il était ferme, résolu dans son système. Nous reprendrons bientôt, lorsque nous aurons à parler d'Albert-le-Grand et de son école, cette grave et délicate affaire des idées divines, et nous espérons établir que la théorie de Platon, prise même au sens d'Alcinoüs et de Plutarque, ne soutient pas l'assaut de la dialectique péripatéticienne.

Abélard n'a donc pas cru devoir traiter avec plus de ménagements les universaux *in se* que les universaux *in re*. Quel qu'ait été jusqu'alors le crédit de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux et de leurs maîtres, Platon, Chalcidius et le faux Denis, aucune des thèses réalistes ne doit survivre, si l'opinion se déclare pour le péripatéticien du Pallet. Et quel sera le résultat le plus prochain de cette révolution philosophique? Les esprits, se tournant vers l'étude des faits, des faits authentiquement attestés par l'expérience, renonceront à continuer les enquêtes vaines et téméraires, entreprises dans le domaine du possible.

Ne sera-ce pas un grand profit pour la science? Mais ne nous hâtons de rien prévoir, car la raison humaine a d'étranges caprices : n'oublions pas, d'ailleurs, que nous sommes encore au moyen-âge, en plein douzième siècle, et que si la raison devient seulement suspecte de dissentiment avec la foi, on lui aura bientôt interdit d'adresser aux consciences un

langage qui pourrait compromettre les bases de l'orthodoxie. Or, nous n'avons encore fait connaître que les négations d'Abélard, que ses déclarations sceptiques à l'égard des systèmes contemporains ; il nous reste à dire quelle fut sa doctrine, et l'on est sans doute curieux d'apprendre, en-dehors même de ce qui touche aux intérêts de la foi, comment une doctrine peut sortir des prémisses résolument critiques que nous avons énoncées.

Cette critique avait acquis au nom de Roscelin une célébrité fâcheuse. Pour s'élever au-dessus des ruines qu'avait faites ce chef intrépide, Abelard doit donc commencer par se séparer de lui, c'est-à-dire par le désavouer. Aussi, dans le manuscrit de Saint-Germain, dont nous avons déjà reproduit plusieurs extraits, après la clôture du débat contre les réalistes, lit-on cette phrase : « Nunc illam sententiam quæ « voces solas genera et species universales et particulares « prædicatas et subjectas asserit et non res, insistamus. » Cette thèse, *illa sententia*, qu'Abélard va maintenant examiner et combattre, est celle de son premier maître, le chanoine de Compiègne. Celui-ci disait, on se le rappelle, que les genres et les espèces n'étant pas des choses, sont des mots, des sons de voix, et rien de plus. C'est du moins la proposition insensée que lui attribuaient ses contradicteurs. Abélard soutient, avec les autorités, que les mots ne sont rien, tandis que les genres, les espèces, sont des choses, des substances [1]. Mais quelles choses, quelles substances? Il est trop ami de l'équivoque pour s'expliquer davantage à ce sujet, quand rien ne l'exige : il lui suffit, pense-t-il, d'opposer à Roscelin quelques phrases d'Aristote ou de Boëce, dans lesquelles les genres et les espèces sont pris pour des substances quelconques. Nous l'avons dit : pour des substances secondes, ou,

[1] *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 522. — M. Cousin, *introd.*, p. 131. — M. Ch. de Rémusat, *Abélard*, t. XI, p. 42.

en d'autres termes, non pour des essences, des natures, mais pour des manières d'être inhérentes, nécessaires, des individus, seuls objets réels. Ce langage est-il réaliste? Non, assurément; mais il peut sembler l'être. Il a trompé même un critique moderne dont la sagacité n'est pas contestable. Buhle fait observer que, nominaliste à l'égard de Guillaume, Abélard a défendu le réalisme contre Roscelin [1]. Cette apologie occasionnelle n'est elle-même qu'à la surface du discours. Abélard ne pense pas ce qu'il paraît dire, et rien ne lui répugne plus que le réalisme ; mais il sait que le nominalisme est mal noté : il faut donc qu'il s'avance prudemment entre l'une et l'autre doctrine, c'est-à-dire entre l'un et l'autre écueil. Au fait, tout ce qu'il prétend démontrer contre Roscelin, c'est que les espèces, les genres, sont plus que des mots, les mots n'étant que des signes.

Les signes des choses? peut-être; mais il est évident que ces choses n'imposent pas elles-mêmes aux mots le sens qu'ils contiennent. Entre les choses et les mots, il y a un intermédiaire, l'intellect, qui juge les choses et les nomme au moyen des mots. Or, il est incontesté qu'il existe, dans la nature, des objets, ou, du moins, des phénomènes individuels qui seuls tombent sous les sens. Ces phénomènes, perçus, conçus par l'intellect, se transforment, dans l'entendement, en notions individuelles, particulières. Mais, en outre, l'intellect a le pouvoir de rapprocher les unes des autres les notions recueillies de plusieurs, et d'en former des notions plus ou moins générales, suivant le nombre des objets qu'il conçoit comme doués de propriétés, de manière d'être similaires, identiques. Ces notions ainsi généralisées sont des touts intellectuels, des universaux. Ainsi, de Socrate, de Platon et des autres, considérés non suivant ce en quoi ils diffèrent, mais suivant ce

[1] *Hist. de la Phil. mod.*, t. I, p. 689 de la trad. de M. Jourdan.

en quoi ils se ressemblent, l'intellect se laisse conduire à la conception d'une espèce qu'il nomme l'espèce humaine, l'humanité, et se la représente comme un tout composé de chacun de ses individus. De même de Socrate, de Platon et des autres, et, en outre, de Bucéphale et de Bruneau [1], l'intellect fabrique un tout plus compréhensif, plus général, plus universel que le premier, qu'il nomme le genre animal. Enfin, de Socrate, de Platon, de Bucéphale, de Bruneau, et, en outre, de la sphère d'airain et de tous les autres objets individuellement réels, l'intellect s'élève au genre suprême, au genre qui se dit de toute chose subsistante, et qui répond, sous le nom de substance, au plus universel des concepts. Voilà l'histoire de la formation des termes généraux.

Cette histoire avait été déjà racontée presque dans les mêmes termes par les partisans de la non-différence, recherchant au sein de l'individuel les essences communes aux individualités. Abélard suit donc la voie qu'ils ont fréquentée, et cependant il n'arrive pas au même but. Ils disaient qu'ayant trouvé chez Socrate, chez Platon et chez les autres, une matière semblable, ils prouvaient ainsi l'unité réelle de l'espèce, du genre, la permanence objective de l'universel. C'est une conclusion contre laquelle Abélard proteste. Que donnent, en effet, les degrés de l'abstraction? Evidemment ils ne donnent, ils ne prouvent que l'existence intellectuelle des concepts, espèce, genre, substance; mais substituer à ces concepts universels des choses universellement subsistantes, c'est conclure en dehors des prémisses. « Les concepts par abstraction, dit « Abélard, sont ceux dans lesquels une nature d'une certaine « forme est prise indépendamment de la matière qui lui sert « de sujet, ou bien dans lesquels une nature quelconque est « pensée indifféremment, sans distinction d'aucun des indi-

[1] Nom propre de l'âne dans Abélard (*Abél.*, par M. de Rémusat, t. II, p. 97.) et dans Albert-le-Grand.

« vidus auxquels elle appartient. Par exemple, je prends la « *couleur d'un corps* ou la *science d'une âme* dans ce qu'elles « ont de propre, c'est-à-dire en tant que qualités ; j'abstrais « en quelque sorte les formes des sujets substantiels, pour « les considérer en elles-mêmes, en leur propre nature, et « sans faire attention aux sujets qui leur sont unis. Si je con- « sidère ainsi indifféremment la nature humaine qui est en « chaque homme, sans faire attention à la distinction per- « sonnelle d'aucun homme en particulier, je conçois simple- « ment l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire comme ani- « mal rationnel mortel, et non comme tel ou tel homme, et « j'abstrais l'universel des sujets individuels. L'abstraction « consiste donc à isoler les supérieurs des inférieurs, les uni- « versaux des individuels, leurs sujets de prédication, et les « formes des matières, leurs sujets de fondation. La soustrac- « tion sera le contraire. Elle a lieu quand l'intelligence sous- « trait le sujet de ce qui lui est attribué, et le considère en « lui-même ; par exemple, lorsqu'elle s'efforce de concevoir, « indépendamment d'aucune forme, la nature d'un sujet es- « sentiel. Dans les deux cas, le concept qui abstrait ou sous- « trait donne la chose autrement qu'elle n'est, puisque la « chose qui n'existe que réunie y est conçue séparément [1]. » Voilà le grand point. L'abstraction intellectuelle ne donne pas le composé, mais la forme isolée de la matière. Or, suivant Abélard, et suivant le plus grand nombre des nominalistes, c'est la matière déterminée qui est principe d'individuation. Si donc on fait exception de la matière, l'individualité disparaît ; seule, l'universalité persiste, demeure ; mais, avec la matière individuelle, la réalité s'est évanouie, et, avec la forme universelle, il n'est plus resté que l'opposé même de la réalité, c'est-à-dire le concept abstrait.

[1] Abélard, *de Intellectibus*, à l'appendice du tome III des *Fragments*, de M. Cousin. Traduction de M. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 495.

Il s'en faut donc bien que l'existence de l'universel *post rem* puisse être alléguée comme preuve de l'universel *in re*.

Il est établi, d'une part, contre Roscelin, que les mots viennent des concepts, et que, par conséquent, les espèces, les genres ne sont pas de purs sons de voix ; d'autre part, il est démontré, contre Guillaume de Champeaux et les autres réalistes, que de l'existence des espèces intellectuelles il n'est pas permis de déduire l'existence des espèces réelles. Quelle est donc la définition vraie de l'universel? C'est un tout « qui « n'est point hors de notre pensée. » Ce sont les termes de Descartes [1]. Ceux dont Abélard fait usage sont tout-à-fait pareils.

Descartes ne s'est pas opposé moins vivement à ce qu'aucune autre définition de l'universel fût admise dans son école : éclairé par l'expérience d'une longue controverse, le créateur de la philosophie moderne savait qu'on ne peut rien fonder sur les chimères du réalisme ontologique, et il a pris soin de témoigner combien il avait à cœur de s'affranchir de toute affinité avec les derniers interprètes de la doctrine scotiste. Ce que l'histoire de l'école devait apprendre à Descartes, Abélard l'avait prévu, et cette prévision lui a montré la voie qu'il a suivie. La philosophie d'Abélard est la philosophie de la prudence, la philosophie du sens commun. Alors que tant d'autres maîtres, novices, inexpérimentés comme lui, s'élançaient dans les régions de l'inconnu, avec une ardeur généreuse, mais téméraire, il a vu qu'ils couraient vers l'abîme et s'est séparé d'eux. Voilà son titre principal à la renommée qu'il a conservée dans l'école. Précurseur de Guillaume d'Ockam, il a posé les prémisses dont le Docteur Invincible a développé toutes les conséquences ; mais pour remplir le rôle de Guillaume d'Ockam, il fallait venir après saint Thomas et Duns-Scot.

[1] *Principes de la phil.*, partie première, art. 58.

Nous ne saurions nous arrêter plus longtemps à l'exposition de la doctrine d'Abélard. Elle occupe, sans doute, une grande place dans l'histoire du douzième siècle; mais le douzième siècle n'est pas, suivant les termes du programme tracé par l'Académie, l'*époque classique* de la philosophie scolastique, et d'ailleurs, il n'y a rien dans les écrits d'Abélard qui n'ait été reproduit dans les siècles suivants, et même, nous devons le reconnaître, en de meilleurs termes. Laissons donc le philosophe pour raconter en quelques mots les dernières infortunes du théologien.

Il avait offensé l'Eglise, non par des sentences manifestement hérétiques, mais par des locutions nouvelles qui pouvaient s'entendre et qu'il entendait peut-être dans un sens nouveau. C'est ce qui souleva contre lui toute la cohorte des docteurs orthodoxes. Un moine illustre, qui méprisait la droite raison, mais qui possédait au plus haut point cette éloquence du fanatisme qui toujours séduit, toujours entraîne la foule, saint Bernard s'avançait à la tête de ses ennemis. Abélard devait être et fut condamné; et, s'étant retiré du monde, il alla finir ses jours à l'abbaye de Cluny, près de Pierre-le-Vénérable. Il mourut dans le prieuré de Saint-Marcel, aux portes de Châlons, le 21 avril 1142, âgé de soixante-trois ans.

Voici quelques fragments d'une lettre dans laquelle Pierre-le-Vénérable annonça la mort d'Abélard à cette femme héroïque qui avait été, devant Dieu, son épouse, et, devant les hommes, la complice d'un crime cruellement expié : « Si je « ne me trompe, dit l'abbé de Cluny, je ne me rappelle pas « d'avoir vu son pareil pour l'humilité de la démarche et de « l'habit. En vérité, Germain ne fut pas plus modeste et « Martin plus pauvre, et comme, dans le grand troupeau de « nos frères, je le plaçais moi-même au premier rang, il pa- « raissait le dernier de tous par la simplicité de son exté- « rieur. Souvent je l'admirais, et lorsque, dans les proces-

« sions, je le voyais marcher devant moi, avec les autres « religieux, suivant notre coutume, il me plongeait presque « dans l'étonnement. Certains hommes entrés en religion « désireraient plus de luxe à l'habit qu'ils portent : pour lui, « content d'un vêtement simple, de quelque façon qu'il fût, « il ne s'inquiétait pas davantage de cela. Il était le même et « pour la nourriture et pour la boisson, et pour tout ce qui « regarde le corps. Sa conduite et sa bouche condamnaient « chez lui, chez les autres, non-seulement ce qui était su« perflu, mais encore ce qui n'était pas absolument néces« saire. Il lisait sans cesse, priait souvent, parlait peu... Tel « fut cet homme parmi nous, simple et droit, craignant le « Seigneur, fuyant le mal ; tel il fut durant son court séjour « sous notre toit, consacrant à Dieu la dernière heure de sa « vie, comme on le raconte de saint Grégoire-le-Grand ; il « ne laissait échapper aucun instant sans prier, lire, écrire « ou dicter. C'est dans cet exercice d'œuvres pieuses que « vint le surprendre le visiteur évangélique. » Ce portrait non suspect de flatterie, puisqu'il a été tracé par la main pieuse de Pierre-le-Vénérable, ne supplée pas sans doute aux détails anecdotiques que nous n'avons pu rapporter ici, mais il fait du moins connaître comment s'éteignit cet homme célèbre à tant de titres qui avait rempli l'Europe chrétienne du bruit de sa gloire et de ses malheurs. Il mourait proscrit, mais non vaincu, ayant dérobé sa tête à l'infamie, mais supérieur à sa disgrâce, résigné à subir la sentence rendue par l'erreur, mais ne doutant pas de la vérité.

CHAPITRE XI.

Guillaume de Conches et Gilbert de la Porrée.

Après Abélard, il y a dans l'école une grande confusion. Harcelée par des légions d'hérétiques, et forcée de lutter tour à tour contre diverses sectes également ennemies de son repos, l'Église impute à la philosophie les témérités, les égarements de la raison; et ce qu'elle appelle la philosophie, c'est Abélard, c'est le nominalisme. Elle préfère donc le réalisme et le recommande. Mais cette doctrine révolte par bien des côtés la raison des sages. Les consciences sont incertaines, inquiètes : tandis que l'issue malheureuse de la propagande péripatéticienne engage quelques docteurs à suivre les voies opposées, d'autres, plus résolus, maintiennent, en les dissimulant un peu, les principes condamnés comme ouvrant la porte à l'impiété. Mais le caractère particulier de cette époque intermédiaire est le relâchement des études, l'affaissement des esprits : si la controverse engagée se continue, c'est avec mollesse, et le scepticisme, sous toutes ses formes, rencontre de nombreux clients. A ce sujet, on nous permettra de faire, en courant, une remarque qui comporterait d'amples développements. Chaque peuple a, pour ainsi parler, son génie philosophique. Les Italiens mêlent volontiers la poésie à la logique : un rêve, une vision les séduit, les transporte; les Allemands cultivent la logique pour elle-même et lui sacrifient tout, ne supportant pas même que le sens commun vienne la contredire. Le génie français a plus de modération, et il préfère la vérité simple aux fantaisies les plus brillantes de l'imagination, aux artifices les plus ingénieux du syllogisme. Aussi,

pour beaucoup de causes, le nominalisme est-il le système qui lui va le mieux. Qu'on le condamne à l'abandonner, il se trouve mal à l'aise et refuse d'admettre le système opposé. En France, le discrédit temporaire du nominalisme n'a jamais été favorable qu'au scepticisme. Quel fut le résultat le plus prochain de la sentence prononcée contre Abélard et ses complices? Une véritable anarchie au sein de l'école : « Autant d'indivi-« dus, autant d'opinions, » nous dit Jean de Salisbury ; « parmi « les maîtres, aucun qui veuille s'attacher à suivre les traces « d'un autre : chacun veut se forger une erreur personnelle, afin « d'acquérir quelque renom [1]. » Cette discorde entre les maîtres troubla l'esprit de leurs auditeurs : de ce trouble vint le doute sur les fondements de la science, et ce doute amena le dégoût. Tel est, au sein de l'école française, le cours ordinaire des choses.

Nous avons cru devoir ajouter quelques recherches à celles que l'Académie nous avait demandées sur les origines de la philosophie scolastique. Nous raconterons plus rapidement l'histoire des dernières années du douzième siècle. C'est un triste spectacle que celui de la confusion : on ne s'y arrête pas volontiers.

Les premiers docteurs que l'on nomme après Abélard sont Gerland et Guillaume de Conches. Gerland n'enseigna pas à Paris, et sa doctrine est peu connue. Guillaume, né dans la petite ville de Conches, en Normandie, a laissé plus de souvenirs. Quelques historiens le comptent parmi les élèves de Bernard de Chartres ; il est mieux prouvé qu'il fut le maître de Henri II, roi d'Angleterre. L'école de Paris l'a regardé longtemps comme un de ses plus illustres docteurs, et c'est un titre que lui donne encore M. Jourdain [2]. Il nous importe d'apprécier s'il fut vraiment digne d'une si grande renommée. Quatre

[1] *Metalogicus*, lib. II, c. XVIII. — [2] *Recherches critiques*, p. 283.

de ses ouvrages ont été publiés. Le premier ayant pour titre : *De opere sextæ diei et primo de animalibus*, fut imprimé au quinzième siècle, sans date, sans nom de lieu et d'imprimeur. C'est le *Repertorium* de Hain qui nous le fait connaître, et nous le désignons pour réparer une omission commise par les auteurs de l'*Histoire littéraire*. Nous ne l'avons retrouvé sur les rayons d'aucune bibliothèque. Le plus considérable des traités qui portent le nom de Guillaume de Conches est intitulé : *Magna de naturis philosophia*; il a été imprimé en 1474, en 2 vol. in-folio. Suivant la description qui nous en est faite par les auteurs de l'*Histoire littéraire*, c'est une volumineuse encyclopédie dans laquelle le professeur paraît avoir réuni tous ses cahiers : on peut l'interroger sur les problèmes les plus divers, aucun ne lui est étranger, car il est vraiment philosophe, et la philosophie est la science des sciences. Nous devons en parler sur la foi d'autrui, et c'est un de nos regrets. Quand les Bénédictins publiaient le douzième volume de l'*Histoire littéraire*, il n'existait, à Paris, qu'un seul exemplaire de cet ouvrage [1]; encore était-il incomplet. Nous ne savons où le rechercher aujourd'hui : la Bibliothèque Nationale ne le possède pas. Nous n'en rencontrons, d'ailleurs, aucun manuscrit sur les rayons de la même bibliothèque. On y trouve deux petits traités qui paraissent avoir été faits pour venir à la suite de celui que nous venons de nommer, si, toutefois, ils n'en forment pas une partie. L'un a pour titre : *Philosophia secunda*; l'autre : *Tertia philosophia*. La Bibliothèque Nationale montre deux exemplaires de l'un et de l'autre traité, dans les manuscrits 6588 de l'ancien fonds et 1112 du fonds de Saint-Germain. Ils ne nous offrent guère plus d'intérêt l'un que l'autre [2]. Ils contiennent, il est vrai, des rensei-

[1] *Hist. litt.*, t. XII, p. 457 de la nouvelle édition. — [2] M. Cousin en a publié des fragments assez étendus dans l'appendice de son édition des *Ouvrages inédits d'Abélard*.

gnements curieux sur les opinions physiologiques du douzième siècle ; on y voit qu'en ces temps lointains on connaissait déjà plus d'un système développé de nos jours comme inventé de la veille ; mais nous n'avons pas à recueillir ces renseignements, la physiologie et la philosophie étant deux sciences qui n'ont de commun ni la méthode, ni le but. Il est vraisemblable que nous avons l'abrégé de ces trois ouvrages dans un traité beaucoup moins considérable, que les manuscrits désignent sous les titres de : *Philosophia Minor* [1], et de : *Tractatus philosophiæ* [2]. C'est ce traité qui est imprimé dans les *OEuvres* de Beda-le-Vénérable, avec cet autre titre : Περὶ διδαξέων, *Sive quatuor libri de elementis philosophiæ* [3]. Si nous n'avons pu comparer cet ouvrage à celui qui a pour titre : *Magna de naturis philosophia*, nous y avons, du moins, retrouvé les propositions principales des deux autres opuscules. C'est à Guillaume de Conches que paraît appartenir le commentaire du *Timée*, que, dans la première édition de son Introduction aux *Ouvrages inedits d'Abélard*, M. Cousin attribuait à Honoré d'Autun [4]. Enfin, le même docteur a cru devoir, vers la fin de sa vie, exposer sommairement les principaux points de sa doctrine, et rétracter en passant quelques assertions théologiques, à l'occasion desquelles il avait été sévèrement admonesté par Guillaume de Saint-Thierry [5]. Ce traité, auquel il a donné le titre bizarre de *Dragmaticon philosophiæ*, a été imprimé à Strasbourg en 1566, in-8°. Il contient tout ce que nous avons à faire connaître des opinions de Guillaume de Conches.

L'auteur met en scène le duc de Normandie, Geoffroy-le-

[1] *Hist. litt.*, t. XII, p. 457. — [2] Biblioth. Nation.; manuscrits de St-Victor, n° 796. — [3] Tome II, p. 206 de l'édit. de Cologne, 1612 fol. — [4] Voir M. C. Jourdain, *Dissert. sur l'état de la Phil. nat, au XII siècle*, p. 101. M. Cousin, *Introd. aux ouvr. inédits d'Abél.*, p. 646 de l'édit. in-4°, p. 371 de l'édit. in-8°. — [5] *De Error. Guill. de Conchis*, in *Biblioth Cisterc.*, t. IV.

Bel, qu'il avait eu l'honneur de compter autrefois au nombre de ses écoliers, et, supposant que ce prince l'interroge avec une curieuse sollicitude sur les plus graves et les plus obscurs problèmes de l'ontologie, il répond successivement aux nombreuses questions qui lui sont adressées. La première est celle-ci : Qu'est-ce qu'une substance? Ce terme, répond le philosophe, s'emploie pour désigner tout ce qui est, et ce qui est se divise en deux ordres principaux : ainsi, il y a la substance incréée, la substance divine, et la substance créée, qui est considérée comme visible ou comme invisible. Quel est d'abord le sentiment de l'auteur sur la substance créée invisible? Il va, dit-il, répéter ce que Platon enseigne à ce sujet : « S'il faut « sur ce point s'en tenir à l'opinion d'un philosophe païen, « je préfère Platon à tous les autres, car sa doctrine est celle « qui se rapproche le plus de notre foi.... Platon, qui fut le « plus docte des philosophes, a divisé le monde en cinq ré- « gions : le ciel, l'éther, l'air, la région humide et la terre. « Dans la région du ciel, il a placé un animal invisible, raison- « nable, immortel, impassible, c'est-à-dire les étoiles, *stellas* « *videlicet;* dans la région de la terre, un animal visible, rai- « sonnable, passible, mortel, c'est-à-dire l'homme.... » Et il continue de reproduire ou de travestir, sur ce ton, pendant une bonne part de son entretien philosophique avec le duc de Normandie, la doctrine du *Timée* sur la nature des choses, alléguant, entre parenthèses, l'autorité de saint Augustin et de saint Ambroise, pour faire voir que si, dans sa liberté philosophique, Platon a été bien au delà de ce qu'enseignent les livres sacrés, il s'est trouvé néanmoins presque toujours d'accord avec les interprètes les mieux famés de ces livres. Le duc, fort attentif à ce discours, lui fait remarquer qu'il s'écarte quelquefois cependant du texte de Platon, et qu'en voulant définir les formes invisibles des éléments, il reproduit des hypothèses ontologiques mises au compte des Epicuriens. Cette

observation ne trouble pas le philosophe ; il répond qu'en effet le système des corpuscules est celui d'Épicure, mais que ce système n'est pas condamnable par cela seulement qu'il vient d'un philosophe mal noté. Toutes les sectes ont, en effet, enseigné quelque chose de la vérité : « Nulla tam falsa est secta « quæ non habeat aliquid veri admixtum. » Cette proposition éclectique, transmise à Guillaume de Conches par Beda, qui l'avait lui-même reçue de saint Augustin, n'est pas tout ce qu'il faut remarquer dans ce passage. L'implacable exterminateur de tous les philosophes, Gauthier de Saint-Victor, avait aussi déclamé contre Guillaume de Conches, l'accusant de remettre en honneur les fantaisies profanes du système atômistique, au grand scandale des cœurs fidèles [1] ; c'est contre cette accusation qu'il se défend ici. Arrivant enfin à l'animal visible, raisonnable, passible et mortel, à l'homme, Guillaume explique d'abord ce que c'est que le corps humain, et il reproduit à ce propos la plupart des assertions physiologiques qu'il a déjà développées dans ses précédents ouvrages. Il s'exprime ainsi sur la nature de l'âme : « Les formes de l'acti- « vité *(actiones)* de l'âme sont nombreuses et diverses ; nous « distinguons l'esprit *(ingenium)*, la raison, l'intelligence et « la mémoire. L'esprit est une certaine énergie qui peut, par « elle-même, tout ce qu'elle peut ; ou bien encore, c'est la « puissance que l'âme a naturellement de percevoir aussitôt « ce qui s'offre à elle : on dit, en effet, de ceux qui entendent, « comprennent promptement, qu'ils ont l'esprit subtil, bien « doué, et de ceux qui comprennent lentement, qu'ils ont

[1] Bullæus, *Hist. univ. paris.*, t. II, p. 659. Voici ce passage de Gauthier de St-Victor : Aiunt Hebræi *Doc* significare tenuissimum pulverem qui oculo rapitur, sæpe in oculo mittitur, et sentitur potius quam videtur. Minutissima ergo frusta pulveris et pene invisibilia hoc verbo appellantur, quæ forte Democritus cum Epicuro suo *atomos* vocat. Inde Wilh. de Conchis ex atomorum, id est minutissimorum corporum concretione, putat fieri omnia. » Apud Oudinum, t. II, p. 1228.

« l'esprit lourd, épais. L'opinion et la raison viennent des « sens de la manière que je vais décrire. Quand l'âme perçoit « la couleur, la figure d'une chose dans l'organe de la vue ; « quand elle apprécie la quantité, la qualité de cette chose, « le rapport de cette chose avec les autres, il arrive que plus « d'une fois elle se trompe... Souvent, en effet, elle suppose « qu'une chose est ce qu'elle n'est pas... Et cela s'appelle une « opinion fausse. Quelquefois l'âme n'est pas abusée, mais « elle hésite, elle ne sait si cette chose est telle ou ne l'est « pas ; c'est en cela que consiste l'opinion vraie. L'opinion est « donc un jugement de l'âme, soit faux, soit vrai, soit hési- « tant et incertain. S'il s'agit d'un objet matériel, et si ce ju- « gement est confirmé par l'adhésion des sages et par une « démonstration rigoureuse, on l'appelle raison. La raison « est un jugement ferme, certain, porté sur un objet maté- « riel. Ainsi l'opinion peut quelquefois s'élever jusqu'à la « raison. Si, d'autre part, l'âme porte un jugement sur les « choses immatérielles, et se trompe, c'est une fausse opi- « nion ; si elle ne se trompe pas, mais hésite encore, c'est « une opinion vraie ; si cette opinion est confirmée comme « je l'ai dit, c'est l'intelligence : mais les objets immatériels « étant hors de la portée de nos sens, il y a peu d'esprits qui « arrivent à la certitude en ce qui les concerne. Aussi Platon « dit-il que l'intelligence n'appartient qu'à Dieu et à un petit « nombre de mortels... L'intelligence procède de la raison... « En effet, quand les premiers hommes, guidés par la raison, « parvinrent à connaître les natures des corps, ils se deman- « dèrent quelle pouvait être l'action des corps ; et, voyant « des actes qui ne pouvaient être produits par les corps, ils « se dirent qu'il y avait un agent qui n'était pas un corps. « Ils l'appelèrent l'esprit *(spiritum)* ; et, dirigeant vers cet « esprit leur instrument intellectuel, ils en eurent d'abord « quelques opinions fausses et quelques autres vraies. Après

« un long travail et de grands efforts, ils parvinrent enfin à « se débarrasser des fausses et à confirmer les vraies par des « démonstrations rigoureuses, et ainsi naquit l'intelligence, « sous les auspices de la raison... »

Ce passage nous a semblé devoir être cité : il ne contient pas ce qu'on appelle une doctrine, mais il représente fidèlement les incertitudes de nos pscologues du treizième siècle, si mal instruits, si mal dirigés. Qu'il y a loin de cette analyse confuse des énergies de l'âme aux distinctions si savantes, ou, du moins, on nous l'accordera, si ingénieuses et si subtiles du siècle suivant ! Mais Guillaume de Conches n'a pu lire dans le *Timée* ce qui ne s'y trouve pas : et c'est le ***Traité de l'âme***, le Περὶ ψυχῆς d'Aristote, qui doit enseigner à l'école du moyen-âge ce que c'est qu'une faculté de l'âme et ce que c'est qu'une idée. M. Rousselot veut que Guillaume de Conches ait eu plus de tendances vers Aristote que vers Platon [1] : l'assertion contraire serait bien moins éloignée de la vérité, Guillaume de Conches devant être compté parmi les docteurs scolastiques qui ont le plus ouvertement fait profession d'appartenir à la secte platonicienne ; mais, à la vérité, ce docteur connaissait-il mieux Platon qu'Aristote?

Après Guillaume de Conches, nous placerons, avec Tennemann, Gilbert de la Porrée. Celui-ci est, de tous nos scolastiques du douzième siècle, le seul qu'on ait, dans le siècle suivant, accepté pour une autorité. Quand Albert le Grand rappelle quelques aphorismes mystiques de Hugues ou de Richard de Saint-Victor, c'est comme théologiens qu'il les désigne et non comme philosophes : c'est au même titre que saint Thomas interprète ou critique les livres de saint Anselme et de Pierre Lombard. Pour Gilbert de la Porrée, il a conservé, durant tout le moyen-âge, la réputation d'un logicien original et profond.

[1] *Etudes sur la phil. au moyen-âge*, t. I, p. 194 et suivantes

Né à Poitiers, il avait eu pour maîtres : en philosophie, Bernard de Chartres ; en théologie, Anselme et Radulfe, de Laon. Dès qu'il occupa lui-même une chaire, il se fit remarquer par l'étendue et la subtilité de son esprit [1]. C'est, dit-on, à Chartres qu'il se fit d'abord entendre, puis à Paris, et il obtint, dans l'une et dans l'autre de ces villes les plus grands succès. Bientôt le pallium épiscopal fut la récompense d'un mérite proclamé par tant de voix. Mais laissons aux auteurs du *Gallia christiana* et de l'*Histoire littéraire de France* le soin de raconter le détail de sa vie, et recherchons quelle fut sa doctrine. Voici d'abord ce que nous lisons dans le *Metalogicus* de Jean de Salisbury : « Porro alius, ut Aristotelem exprimat [2], « cum Gilberto episcopo Pietaviensi universalitatem formis « nativis attribuit et in earum conformitate laborat. Est au« tem forma nativa originalis exemplum [3], et quæ non in « mente Dei consistit, sed rebus creatis inhæret. Hæc græco « eloquio dicitur εἶδος, habens se ad idæam ut exemplum ad « exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente con« cipitur insensibilis ; singularis quoque in singulis, sed in « omnibus universalis [4]. » Nous traduisons ainsi ce passage : « Un autre, pour exprimer Aristote, attribue, avec Gilbert, « évêque de Poitiers, l'universalité aux formes nées, et s'é-

[1] Otto Fris. De gestis Freder. II, lib. I, c. XLVIII. *Hist. litt. de France*, t. XII, p. 468.

[2] Jean de Salisbury aurait fort mal compris la doctrine de Gilbert de la Porrée, s'il avait fait usage de ces mots : *ut Aristotelem exprimat*, pour inscrire ce docteur au nombre des fidèles disciples d'Aristote. Jean de Salisbury, avant d'exposer le système de Bernard de Chartres, commentateur enthousiaste du *Timée*, établit entre l'un et l'autre réaliste une distinction qui existe en effet, et qu'il motive bien en disant que Gilbert s'efforçait de se rapprocher d'Aristote, tandis que Bernard avait surtout à cœur de reproduire Platon.

[3] M. de Rémusat propose de lire *originale exemplum*, mais cette leçon doit être rejetée. Si les formes nées sont prises pour les formes premières, les copies pour les *originaux*, les *exemples* pour les exemplaires, tout le système de Gilbert s'évanouit.

[4] *Metalogicus*, lib. II, c. XVII.

« vertue à prouver leur conformité. Or, une forme née est « un exemple (copie) de l'original, et elle n'a pas son siége « dans l'intelligence divine, mais elle est inhérente aux choses « créées. Elle s'appelle, en grec, εἶδος, étant à l'idée (divine) « ce que l'exemple est à l'exemplaire; sensible dans l'objet « sensible, elle est conçue insensible par l'esprit; singulière « aussi dans les singuliers, mais universelle en tous. » Si nous n'avions pas d'autres renseignements que celui-ci sur la doctrine de Gilbert de la Porrée, elle nous serait connue très-imparfaitement : ces mots *conformitas*, *universalis in omnibus*, même interprétés au sens réaliste, demeureraient obscurs, équivoques; mais nous pouvons joindre à ce texte un ample commentaire.

Il reste de Gilbert un assez grand nombre d'ouvrages imprimés ou manuscrits. Nous ne les nommerons pas tous; mais les auteurs de l'*Histoire littéraire* ayant dressé le catalogue de ses œuvres de la manière la plus inexacte, nous croyons devoir le rectifier, du moins en ce qui concerne ses traités philosophiques. « Le premier est, disent-ils, un commentaire sur les livres de la Trinité de Boëce. On le voit dans l'édition générale des OEuvres de Boëce, publiée à Bâle, en un volume in-folio, l'an 1470 [1]. » L'édition de Bâle dont veulent ici parler les Bénédictins est celle d'Henricpetri, et elle porte la date de 1570. Divers traités de Boëce, assez étrangers les uns aux autres, ont été réunis par l'éditeur sous un seul titre, et forment les quatre livres de la Trinité. Gilbert de la Porrée a, en effet, commenté ces livres, et son commentaire est dans l'édition désignée. Mais nous voyons plus loin, dans la liste des ouvrages inédits de Gilbert, que les Bénédictins mentionnent une glose « très-prolixe et assez peu intelligible sur le traité de Boëce *Des deux natures de Jésus-Christ* [2]; » et ils ajoutent que, suivant Sanderus, il existait un manuscrit de cette glose

[1] *Hist. Litt.*, t. XII, p. 475. — [2] *Ibid*, p 475.

à la bibliothèque de Saint-Amand. Il n'était pas nécessaire d'invoquer à ce sujet l'autorité de Sanderus, rien n'étant moins rare que les manuscrits de la glose dont il est ici question. Elle se trouve d'abord dans un manuscrit du roi, que les Bénédictins avaient sous les yeux lorsqu'ils rédigeaient leur notice sur Gilbert de la Porrée, celui qui porte le n° 2178, et l'on ne s'explique guère comment ils ne l'y ont pas rencontrée. En outre, ils en auraient pu voir deux autres exemplaires à la Sorbonne, dans les volumes qui ont pris les numéros 1407 et 1408. Enfin, avec un peu plus d'attention, les Bénédictins auraient reconnu que le traité de Boëce *De Duabus naturis et una persona Christi* est tout simplement le quatrième livre de la *Trinité*, dans l'édition de 1570, et que, loin d'être inédite, comme ils le supposent, la glose de Gilbert occupe dans cette édition une place importante. Nous voyons encore, dans le catalogue des ouvrages inédits de notre docteur, « un Commentaire sur l'écrit attribué à Mercure Trismégiste *De hebdomadibus, sive de dignitate theologiæ* [1]. » Autant d'erreurs que de mots. Nous ignorons si le pseudo-Mercure a composé quelque ouvrage sous ce titre; mais ce que nous savons parfaitement, c'est que le traité *De hebdomadibus*, commenté par Gilbert, est un traité de Boëce qui porte encore cet autre titre : *Utrum Pater et Filius et Spiritus-Sanctus de Divinitate subtantialiter prædicentur*. Il en existe un grand nombre de manuscrits, ainsi que de la glose de Gilbert : mais avons-nous besoin de les désigner? Ce traité *De hebdomadibus* ou *Utrum pater*, etc., etc., est le livre deuxième de la *Trinité*, dans l'édition de 1570. Nous dirons ce que contiennent ces gloses; on y trouve des conclusions philosophiques énoncées d'une manière très-originale.

Nous exposerons d'abord la doctrine contenue dans un

[1] *Ibid.*

autre écrit de Gilbert, le livre des *Six principes*, *Sex principiorum liber*, si célèbre durant tout le moyen-âge, interprété tour à tour par Albert-le-Grand, Antonio Andrea et Bonne-Grâce d'Asculo, enfin publié par Ermolao Barbaro dans son édition des *Œuvres* d'Aristote, et dans un ancien recueil qui a pour titre : *Auctoritate Aristotelis*, *Senecæs*, *Bœthii*, *Platonis*, *Apulei*, *Porphyrii et Gilberti Porretani*; goth. in-4°[1]. Voici quelques observations préalables sur la matière du *Liber sex principiorum*. Parmi les dix catégories, il y en a quatre dont Aristote s'est occupé de préférence : sur les six autres, il n'a présenté que des considérations sommaires. N'a-t-il donc pas voulu, par cela même, distinguer en deux classes les dix attributs généraux et nécessaires des choses? Gilbert suppose et motive cette distinction. Il y a, dit-il, certaines catégories qui désignent, outre la substance, ce qui est absolument inhérent à la substance; d'autres désignent quelque mode extérieur qui vient changer la condition de la substance, sans, toutefois, s'unir à elle. Appelant les catégories des formes, Gilbert définit les premières des formes inhérentes, et les autres des formes assistantes, *formas assistentes*. Et comme Aristote passait pour avoir donné, sur les six dernières catégories, formes ou principes, des explications insuffisantes, Gilbert de la Porrée a prétendu compléter l'œuvre du Maître. Ce complément fut adopté dans toutes les écoles jusqu'au seizième siècle. De même que le traité de Porphyre, il fut joint aux *Catégories*. Pour entrer dans le monument péripatéticien, on passait par l'*Isagoge* ; on en sortait par le *Livre des six principes*.

La distinction reconnue, ou plutôt inventée par Gilbert de la Porrée, est évidemment très-importante. Elle suppose que les premières catégories sont proprement considérées comme

[1] *Hist. Litt.*, t. XII, p. 423.

les genres les plus généraux, parce qu'elles ne peuvent être séparées de leurs sujets, ni même être conçues au dehors d'eux : quant aux autres catégories, elles déterminent, il est vrai, dans l'hypothèse, la manière d'être actuelle de la substance, et, à ce titre, elles sont des principes ; mais, comme elles ne sont pas des attributs permanents, inséparables d'un sujet, et qu'elles se disent d'un sujet déterminé par comparaison à un autre sujet, Gilbert prétend que le sujet les supporte, non comme inhérentes, mais comme assistantes. Si nous savions en quelle année cette distinction a été formulée par Gilbert, nous pourrions rechercher et trouver peut-être ce qu'elle contient de vraiment original. Mais en l'absence de renseignements précis à cet égard, rappelons toutefois qu'Abélard, dans ses gloses sur les *Catégories* [1], a dit du temps ce qui est dit du lieu, du temps, de l'action, de la passion, de la manière d'être et de la situation, dans le *Livre des six principes*. Abélard nomme *adjacentia principia* les deux prédicaments qui, dit-il, sont premiers seulement par la cause et non par la matière, puisque le sujet auquel ils s'attribuent reçoit d'eux simplement un mode extrinsèque, qui est d'un autre, qui vient d'un autre. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que ces termes : *principia adjacentia* correspondent à ceux-ci : *principia assistentia, formas assistentes*. Mais il y a une question d'antériorité qu'il ne nous est pas permis de résoudre. Nous regrettons d'autant plus de laisser cette question indécise, qu'il s'agit ici d'une grosse affaire. On va nous comprendre.

Aristote définissant les catégories, ne donne un nom substantif qu'à la première, à la substance, οὐσια ; il nomme les autres πόσον, ποῖον, πρός τὶ, ποῦ, ποτὲ, χεῖσθαι, εχειν, ποιεῖν, πασχειν. La substance est à la fois le seul être, l'individu, et ce qui est dit généralement de tous les êtres : dans le premier sens, οὐσια,

[1] Dans l'édit. de ses *Ouvrages inédits*, donnée par M. Cousin, p. 199.

l'être; dans le second, εἶναι, *être*, puisque ce qui est commun à tous, c'est d'être. Ce qui leur est encore commun, c'est d'être (il nous faut avoir ici recours à la langue latine) *quantum, quale, ad aliquid, ubi*, etc.: et puisque les manières d'être communes ne sont pas des êtres, comme la première catégorie l'est en un sens, il ne leur appartient pas d'être désignés par un nom substantif. Mais voici pour les interprètes d'Aristote un grave embarras. Ces attributs généraux qui ne sont pas des êtres, mais qui se disent des êtres, ne viennent-ils pas eux-mêmes d'êtres autres que ceux desquels ils se disent? Par exemple, l'*être* se dit de Socrate suivant la première catégorie. Or, ce que Socrate est, c'est lui-même et non pas un autre; Socrate n'est dit que de Socrate et n'est que dans Socrate. Mais, quand on dit que Socrate est *grand*, suivant la seconde catégorie, κατηγορια τοῦ ποσοῦ, ce πόσον de grandeur, qui se dit de Socrate et n'est pas un être, ne vient-il pas d'un être, ou, pour mieux dire, d'une comparaison faite entre Socrate et un autre? Dans cette hypothèse, l'attribut, le πόσον, ne serait pas, on le conçoit, inhérent à Socrate, mais adjacent. Or, Gilbert déclare qu'il ne trouve pas en acte, et qu'il ne conçoit pas une substance qui ne donne pas elle-même sa quantité; d'où il suit, en logique, que la quantité se dit absolument de la substance et non relativement. Au sujet de la qualité, Gilbert s'exprime dans les mêmes termes; il n'admet pas que le ποῖον, le *quale* de Socrate, « Socrate est sage, » se dise d'un sujet par rapport à un autre.

Mais ce qui s'entend du *quantum*, du *quale*, c'est-à-dire l'inhérence d'attribution, peut-il s'entendre pareillement de la quatrième catégorie, πρός τὶ, *ad aliquid?* Platon définit le πρός τὶ, ce par quoi un sujet est ce qu'il est à cause d'un autre; Aristote aime mieux s'exprimer ainsi : « ἐςι τὰ πρός τι, οἷς τὸ εἶναι « ταὐτόν ἐςι τῷ πρός τι πως ἔχειν; les relatifs, sont les choses dont « l'existence se confond avec leur rapport quelconque à une

« autre chose. » Or, que l'on adopte l'une ou l'autre de ces définitions, deux termes sont supposés, et comme l'un de ces termes est le sujet de la proposition, ce sujet est dit ce qu'il est non par lui-même, c'est-à-dire absolument, mais à cause d'un autre, c'est-à-dire relativement. Il semble donc qu'il y ait une distinction fondamentale à faire entre la quatrième catégorie et les trois premières, lesquelles se disent de la substance même, *in omni statu, semper, ubique, sine respectu ad alterum*. Cependant, que l'on y prenne garde, cette quatrième catégorie n'est le nom d'aucune relation déterminée : c'est une des propriétés de la substance d'être à l'égard d'un autre ; voilà ce que signifient ces termes πρός τι : mais, par ces termes, l'*autre* n'est pas désigné. Aussi Gilbert et son commentateur Albert-le-Grand admettent-ils le πρός τι au nombre des attributs généraux qui se disent absolument de la substance. Comme ils font usage de distinctions fort obscures et fort embarrassées pour justifier cette classification, ce n'a pas été pour nous une médiocre affaire que de parvenir à les comprendre. Voici toutefois, si nous ne nous abusons pas, ce qui résulte de leurs explications : *Ad aliquid* n'exprime pas la relation en acte, mais la relation en puissance, et la propriété de pouvoir être dit en relation avec un autre appartient absolument à tout sujet : ce qui ne lui appartient que relativement, c'est d'être dit en relation avec un autre déterminé. Remarquons en passant que tous les scolastiques n'ont pas compris ou n'ont pas accepté cette assimilation des quatre premières catégories. Pour ne citer que Pierre Auriol et Zabarella, ces docteurs reconnaissent trois prédicaments *absolus* en nature, la substance, la quantité, la qualité, mais à tous les autres ils n'attribuent qu'une nature relative ou *respective* [1].

[1] Aureolus, in libr. I *Sentent*, dist. XIII, art. 2. — Zabarella, *de Natur. Scientiæ Constitut.*, c. XX ; in opere *de Rebus natural.* La doctrine de ces auteurs est aussi celle de Leibnitz. Leibnitz donne aux *formes inhérentes* de

Etre dit relativement, respectivement, c'est être dit par comparaison avec un autre. Gilbert, disposant les catégories dans un nouvel ordre, se demande d'abord si la neuvième, *ποιεῖν*, *agere*, exprime une manière d'être absolue ou relative de la substance ; et de cette définition : « Actio est secundum « quam in id quod subjicitur agere dicimur, » il infère qu'*agir* suppose deux termes : l'un, *qui dicitur agere* (le sujet) ; l'autre, *in quod agitur, quod subjicitur* (l'objet). Socrate ne peut être considéré dépourvu de substance, de qualité, de relation (en puissance), ni même d'action (relation en acte) ; mais quand on dit de Socrate qu'il est, qu'il est sage, on ne parle que de lui : la nature simple de Socrate contient ces attributs. Quand on dit qu'il agit, on suppose que son action s'exerce sur un autre, qui est passif à l'égard de Socrate actif. Ce raisonnement est, pour ainsi parler, à deux fins, car il sert à établir que si la nature de la neuvième catégorie, *ποιεῖν*, est relative, celle de la dixième, *πάσχειν*, ne l'est pas moins. En effet, dans la neuvième, il y a bien deux termes : Socrate, qui est actif, et l'autre, qui est passif ; semblablement, dans la dixième, les deux formes sont : Socrate, qui est passif, et l'autre, qui est actif. De même *quando*, *ποτέ*, se dit *ex adjacentia temporis ; ποῦ*, *ubi*, se dit *circumscriptione loci*. Dans l'une et dans l'autre proposition, il y a deux termes : la substance, le temps ; la substance, le lieu. Κεῖσθαι, *situm esse*, s'emploie pour signifier la disposition des parties dans un tout ou dans un lieu. Cette manière d'être de la substance est considérée comme ne lui étant pas non plus inhérente, mais comme étant, de toutes les manières d'être assistantes, la plus proche de la substance. Ἔχειν, *habere*, n'est pas au même degré de proximité ; l'objet de la possession est manifestement distinct et le plus souvent séparé du sujet qui possède. Telles sont, sans entrer dans de

Gilbert le nom de *déterminations internes* de la substance. Les trois déterminations internes sont l'essence, la qualité, la quantité.

plus grands détails, les motifs sur lesquels se fonde Gilbert de la Porrée, pour distinguer, entre les formes ou catégories, celles qui se disent de la substance par elle-même, *in proprio statu*, et celles qui se disent de la substance par rapport à ce qui n'est pas elle-même, *respectu alterius*. En deux mots, toute définition de l'être suppose la notion du sujet, la notion de l'objet et la notion du rapport qui existe entre le sujet et l'objet. Il nous suffit d'énoncer les termes de cette proposition, pour faire apprécier avec quelle intelligence et quelle liberté Gilbert avait abordé les problèmes logiques.

Nous ne pouvions donc négliger de faire connaître le *Livre des six principes*. Mais ce n'est pas, avons-nous dit, le seul écrit de Gilbert qui soit entre nos mains, et si nous n'avons recherché, dans le *Livre des six principes*, que des distinctions dialectiques, c'est que nous savions devoir trouver ailleurs, dans la glose de Gilbert sur les *Livres de la Trinité* de Boëce, une exposition plus complète de la doctrine ontologique qui lui est attribuée par Jean de Salisbury. Venons maintenant à cette glose. Voici dans quel ordre s'y succèdent les sentences réalistes de Gilbert.

Tout ce qui est dans le monde phénoménal est composé de matière et de forme. La matière étant définie, suivant Platon, une mère féconde dans le sein de laquelle s'accomplit l'acte mystérieux de toute génération, il faut rechercher ce que c'est que la forme. L'acception générale du mot *forme* est ce qui se trouve *au dehors*, *foris manens*, et que l'on dit que la forme est une essence simple, immuable, contingente au composé [1]; mais quand on parle, non de la *forme en soi*, mais des *formes*, il y a une autre distinction à faire : la forme pre-première est l'essence même de Dieu ; la forme seconde appartient aux substances vraies, qui sont le feu, l'air, l'eau et la terre. On les appelle *substances vraies*, ou idées, parce

[1] *Liber sex principiorum* in initio. Voir Albert-le-Grand, t. I, *Operum*.

qu'elles ne s'unissent pas à la matière,et pour les distinguer des concrets sensibles qui nous apparaissent ignés, terrestres, etc., etc. La forme se dit, en troisième lieu, de ce qui est l'essence de toutes les choses subsistantes ; ainsi l'on dit que la corporéité est la forme de tous les corps. La quatrième et dernière forme est la figure propre des phénomènes individuels. De ces quatre espèces de formes, il n'y a que les deux premières qui soient *vraies*. Il va sans dire que l'essence divine est simple, qu'elle est en soi, qu'elle se suffit à elle-même. Mais on accepte moins facilement comme de vraies substances les quatre idées fondamentales, le feu, l'air, la terre et l'eau. Pourquoi? parce qu'on croit les voir, dans le sensible, unies aux corps. Mais cette union n'est pas telle qu'on la suppose. Les idées séjournent dans une région supérieure ; loin d'être incorporées aux choses, elles en sont séparées, comme un exemplaire l'est de son image. Cette image est donc une forme née de la forme, et l'on peut dire d'elle seule, non de son idée, qu'elle est dans les objets sensibles, ou, mieux encore, que les objets sensibles sont en elle. L'essence de l'objet sensible est sa forme ; or, cette forme qu'il possède n'est qu'une part de la forme qui se communique à tous les phénomènes : « di-« citur *est* formæ, quam in se habet, participatione ; » et cette forme subalterne a son origine dans la forme de l'ordre supérieur. Ce qui se dit de l'essence se dit de la qualité, de la quantité, de la relation, considérées comme formes du quatrième ordre ; elles se trouvent, à ce degré, unies aux choses, et les choses sont plutôt en elles qu'elles ne sont dans les choses, les choses ayant pour suppôt les formes et les corps. Les formes pures sont donc les seules vraies formes. Cette corporéité, qui donne l'être à l'universalité des corps, ou, plutôt, qui est leur essence même, n'est pas une vraie forme, puisqu'elle est en contact avec la matière. Quant aux figures des objets sensibles, à ces qualités diverses qui accompagnent

leur essence au sein des choses, « quæ in subsistentibus « eorumdem esse sequuntur, » la forme ne se dit d'elles qu'en manière de surnom, *formæ tantum cognominantur*. On les appelle aussi les formes nées, *formæ nativæ*[1], pour les distinguer des formes éternelles, impérissables.

A ce point, le philosophe fait une sorte de retour sur lui-même. Il vient de dire que la matière en soi est dépourvue de forme, et que la forme en soi est pure de tout alliage matériel; il ajoute qu'ainsi considérées, la matière et la forme sont dans le repos, tandis que la matière informée, qu'on peut aussi nommer la forme matérialisée, est dans le mouvement. Or, quel est le premier objet des études de la raison humaine? C'est évidemment cette matière informée, qui seule tombe sous les sens. Et qu'offre-t-elle aux investigations curieuses de la raison? L'indissoluble alliance de ce qui vient de la matière et de ce qui vient de la forme. Mais il ne suffit pas à la raison de contempler, dans la réalité sensible, l'union de ces formes secondes et de ces matières secondes; par un procédé qui lui est propre, elle peut abstraire et considérer abstractivement (*abstractim considerat*) ces formes dégénérées qui, dans leur condition naturelle, sont inséparables des corps. Et que résulte-t-il de cette disjonction? Il en résulte l'idée de ce qu'est un corps et de ce qu'est une forme. On peut dire que la forme abstraite, conçue, est, en quelque sorte, *par une dénomination métonomique,* affranchie de la loi du mouvement : cette forme n'est pas sans doute l'idée vraie, l'idée pure, la seconde essence; elle est, du moins, la représentation intellectuelle de cette idée. Ainsi, la raison voit d'abord, par l'intermédiaire des sens, les *formes nées,* unies aux corps; ensuite elle les sépare intellectuellement de ces corps et les conçoit comme permanentes; mais, qu'on le remarque bien,

[1] C'est en ce sens que Cicéron emploie ce terme *nativus*. *Nativi Dii,* les dieux nouveaux, qui n'ont pas toujours été, qui sont nés dans le temps.

cette conception n'est pas conforme à la nature des choses, puisqu'elle vient de l'abstraction, c'est-à-dire de la disjonction de ce qui est uni dans la nature. Est-ce donc là que s'arrête la raison? s'en tient-t-elle à cette science conceptuelle [1], qui lui fournit, il est vrai, une notion, mais une notion purement subjective, de la forme, de l'idée? Non sans doute : de l'idéalisme critique la raison s'élève à l'idéalisme *transcendantal* (c'est le mot propre dont Gilbert fait usage : *nativa* omnia *transcendens*); après avoir recueilli les idées, elle veut contempler ces idées, et les contemple, en effet, dans leur principe, dans leur exemplaire éternel. Parvenue à ce degré suprême de la connaissance, la raison est enfin satisfaite. Les sens l'avaient informée de ce que c'est que le périssable; elle avait acquis, au moyen de l'abstraction, l'idée intellectuelle de la forme concrète; et elle ne s'est élevée jusqu'à la vérité pure, jusqu'à la vérité vraie, si l'on peut parler ainsi, qu'en franchissant la limite du contingent, pour atteindre le nécessaire, l'absolu, l'éternel [2]. Ainsi, que l'on descende l'échelle des êtres ou qu'on la remonte, on part de l'un ou bien on arrive à l'un, et la logique s'accorde, sur tous les points, avec la métaphysique.

Achevant l'exposition de sa doctrine, Gilbert établit que le général précède le particulier et lui communique l'être. Du genre qualité vient l'espèce rationalité; puis cette espèce constitue l'espèce humaine, en se joignant à d'autres espèces, telles que l'animalité, la risibilité, etc., etc., et au corps qui est donné par la matière. Il y a donc des espèces simples et des espèces composées. Les espèces simples sont celles qui ont pour suppôt une des dix catégories, comme, par exemple, la rationalité qui appartient à la catégorie de la qualité. Mais

[1] Gilbert de la Porrée appelle cette science *mathématique*, μαθηματικὴ *speculatio*. Ce terme n'est pas impropre, la science mathématique étant fondée sur l'abstraction du nombre ou de la ligne. — [2] In Boethium *de Trin.* . 1138-1140 de l'édit. de 1570.

l'humanité est une espèce composée, parce qu'elle a pour suppôt plusieurs espèces simples, l'animalité, la rationalité, etc., etc. Sous les espèces, se trouvent les individus. Tout individu est un singulier ; une chose et non une autre, *aliquid*. S'il arrive que plusieurs individus se ressemblent de quelque manière, *secundum aliqua eorum*, ce qu'ils ont ainsi de commun ne détruit pas leur personnalité [1], mais constitue leur similitude, et cette similitude est consubstantielle aux uns et aux autres [2]. C'est ici que se place cette argumentation sur la conformité, qui paraît avoir été, selon Jean de Salisbury, une des nouveautés introduites dans l'école par Gilbert de la Porrée. Nous allons nous efforcer de la reproduire fidèlement. *Homme* et *soleil* sont deux noms communs : mais il y a cette différence entre ces deux noms, que celui d'*homme* est commun, en fait, à tous les hommes qui sont, qui ont été, qui seront, tandis que celui de *soleil* est commun seulement en puissance, puisqu'en fait il n'y a qu'un soleil, il n'y en a jamais eu qu'un, il n'y en aura jamais qu'un. Ce n'est donc pas du fait, mais de la puissance, que vient l'universalité, la communauté du nom. D'autre part, ce qui est le propre du véritable individu n'appartient à aucun autre ; mais toutes les parties qui composent le propre de cet individu sont ou peuvent être communes à d'autres individus, sont ou peuvent être conformes chez tous les individus. Or, nous venons de voir que la communauté du nom a pour fondement, non le fait, mais la puissance : il suffit donc que les parties constitutives de l'individu puissent se rencontrer chez tous les autres individus, pour qu'elles soient dites communes ou conformes. Maintenant, voici Platon. Le propre de Platon, la personnalité même de Platon, n'est conforme ni en puissance, ni en acte, chez aucune autre personnalité. Mais de quoi se compose le propre de Platon ? De sa sagesse,

[1] *Ibid*, p. 1165. — [2] *Ibid*, p. 1192.

de sa grandeur, de sa blancheur, etc., etc., qualités qui se trouvent ou peuvent se trouver chez bien d'autres. Donc, aucune partie du propre de chacun n'est véritablement individuelle, et cependant le propre de chacun constitue, en vérité, non-seulement un singulier, un particulier, mais encore un individu. On appelle, en effet, *individu,* cet assemblage de parties conformes auquel aucun autre assemblage ne peut être conforme, identique. Le tout de Platon est bien individuel, parce qu'il ne se rencontre nulle part ailleurs qu'en Platon. Mais chacune des parties qui composent ce tout est singularisée, et n'est pas, toutefois, un singulier, car elle peut être ailleurs qu'en Platon. Donc, l'âme de Platon, dont toute la forme est une portion de la forme de Platon, n'est pas véritablement un singulier : aussi, bien qu'elle soit la substance d'une nature raisonnable déterminée, on ne peut dire que cette âme soit une personne ; la personne, *persona, per se una,* est l'individu proprement dit [1].

Nous arrivons maintenant aux conclusions de Gilbert, à cette formule reproduite par Jean de Salisbury comme le dernier mot de la doctrine de l'évêque de Poitiers : « La forme « née est singulière dans chacun des individus, elle est univer- « selle dans la totalité des individus. » Que sont, en effet, ces parties conformes dont la réunion constitue le tout de Platon?

[1] *Ibid*, p. 1236. On ira plus tard bien au-delà de ces distinctions. En effet, dira-t-on, ce mot *personne* est encore un nom qui convient à plusieurs : non pas sans doute comme le genre et l'espèce qui désignent une communauté de nature (nominalisme), ou bien une nature commune (réalisme) ; mais comme ce terme *aliquis,* qui désigne la personnalité de quelqu'un, mais non celle d'un pris à part, de Socrate. Alors on dira que la personne, *persona,* représente l'individu, mais l'individu vague, *individuus vagus,* en quelque sorte indéterminé, et que l'individu déterminé par cette chair, par ces os, ne répond qu'au nom propre de Socrate. « Individuum vagum significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis hæc caro, hoc os. » Thomas, Prima *Summæ,* quest. 30, art. 4.

Elles sont l'être même de Platon. Qu'on les supprime, Platon n'est plus. Mais, d'autre part, que l'on supprime Platon et les autres individus de l'espèce *homme*, il n'y a plus que les formes pures, Dieu, les idées. L'essence appartient aux universaux que l'intellect recueille des particuliers, « quoniam « particularium *illud esse* dicuntur quo ipsa particularia ali- « quid sunt. » Quant aux particuliers, ils ne sont pas seulement cette part d'essence qui vient de l'universel ; ils sont encore des *substants* [1], *sub stantes*, parce qu'ils sont les sujets des accidents. Il importe de reproduire ici des distinctions qui feront mieux comprendre ce langage : « Ce qui, « pour être, n'a pas besoin d'accidents, *subsiste, subsistit;* « ainsi les genres, les espèces, les *subsistances*, *subsistentiæ*, « générales et spéciales, *subsistent* vraiment : *subsistunt tan-* « *tum, non substant vere,* mais elles ne sont pas des *subs-* « *tants*, puisque les genres, les espèces sont par eux-mêmes « et ne supportent en cet état aucun accident... De même on « dit bien que les individus *subsistent*, car, ainsi que les « genres et les espèces, ils n'ont, pour être, aucun besoin des « accidents... Ils tiennent leur forme, c'est-à-dire leur être, « des différents propres et des différents spécifiques. Mais, « non-seulement les individus *subsistent*, ils sont encore des « *substants*, *non modo subsistunt, verum etiam substant in-* « *dividua*, puisque sans eux les accidents ne seraient pas ; « considérés comme sujets des accidents, les individus sont « dits en être les causes, les principes. Aussi, pour emprun- « ter à la langue grecque des expressions qui représentent « bien la différence de ces deux modes de l'être, essence et « substance, nous disons que ces mots εἶναι, ὑφιστάσθαι équi- « valent à ceux-ci *esse, subsistere*, et que *substare* se traduit

[1] Que l'on nous permette de créer ce mot pour traduire celui de *substantes*. Nous avons à cœur de bien faire comprendre ce qu'il y a d'original dans le système proposé par Gilbert de la Porrée.

« heureusement par ὑφίςασθαι [1]. » Cette distinction vient un peu tard : en attribuant le nom de *substances* aux formes secondes, aux exemplaires permanents, éternels, Gilbert a lui-même paru confondre ce qui, dit-il, ne doit pas l'être, c'est-à-dire l'essence et la substance. Acceptons, toutefois, l'explication qu'il donne sur ces mots avant de conclure, et efforçons-nous de la bien comprendre.

Telle est la manière d'être des individus : ils sont les sujets des accidents, ils supportent les accidents, et, en ce sens, les individus seraient bien nommés des *substants, sub stantes,* ἀπο ιςύμενοι. Mais, avant de posséder une manière d'être, il faut être, *esse*, εἶναι : les individus *sont* par cela d'être ou d'essence qu'ils ont en partage, et cela n'est pas au-dessous d'eux, mais en eux; ou plutôt ils sont en cela, ils sont par l'essence et dans l'essence, *in esse,* εν οὐσία. Ce qui est propre à tel individu, c'est de supporter tel accident : ce qui est commun à tous les individus, c'est d'être quelque chose de l'essence, ἐσιοῦσθαι. Or, l'essence étant divisible en quatre formes, c'est la forme du quatrième degré que les individus se partagent; et cette forme que l'esprit recueille, *post rem*, des similitudes ou conformités individuelles, est, *in re,* adéquate à cette notion : elle est donc l'essence même, la forme une de tous les individus. Ainsi le commun, le conforme de Gilbert de la Porrée, est le non-différent de Gautier de Mortagne et du moine de Bath. Mais la thèse de la non-différence semble avoir pour fondement une négation, et, en effet, on l'établit en commençant par la définition de Socrate, c'est-à-dire de l'individu, de ce qui diffère, et l'on recherche ensuite ce qui est non-différent en Socrate et en Platon. La thèse de la conformité va mieux au réalisme, parce qu'elle présente dès l'abord une affirmation. Mais poursuivons. La forme, considérée

[1] *Ibidem*, p. 1239.

comme genre, espèce, est une dans tous les individus que contiennent ces espèces, ces genres; considérée comme l'essence commune de tout ce qui est, elle est universellement en tous, singulièrement en chacun, *singularis in singulis, sed in omnibus universalis*. Que si nous rapprochons ces termes de ceux-ci : « Sic autem suam correxit sententiam, ut deinceps... « eamdem rem... individualiter diceret totam simul singu- « lis suis inesse individuis, » en quoi trouvons-nous qu'ils diffèrent? En rien. Ce qui vient encore prouver que la seconde formule de Guillaume de Champeaux ne détruit pas la première, mais l'explique. Il est absurde de dire, même dans l'école réaliste, que l'essence entière réside en chacun des individus; mais il ne l'est pas de dire qu'elle réside chez tous universellement, individuellement chez chacun. Enfin, cette essence ou forme, commune à tous, étant distinguée par Gilbert de la Porrée des formes pures qui ne se communiquent pas, la thèse de Bernard de Chartres se trouve être d'accord dans son système avec celles de Guillaume de Champeaux et de Gauthier de Mortagne. Ce système résume donc tout ce que nous avons entendu professer jusqu'à ce moment au sein de l'école réaliste. S'il ne nous semble pas acceptable, nous devons reconnaître qu'il est complet; qu'on peut en exposer mieux certaines parties, mais qu'on ne saurait y ajouter rien.

Que voit-on, en effet, rester en-dehors de ce système? Il a pour base une analyse de l'entendement : aux notions acquises par le moyen des sens correspondent les manières d'être de la matière informée; aux conceptions générales, universelles, que la raison abstrait des choses, se rapportent les formes séparées de ces choses, les exemplaires de Platon, constitués par Gilbert hors de l'intelligence divine, mais émanés d'elle. Tous les degrés logiques représentent des degrés ontologiques, ou, en d'autres termes, il n'y a rien dans le

subjectif qui ne soit dans l'objectif. Quelle question peut-on donc adresser à Gilbert de la Porrée qu'il n'ait implicitement résolue? Répondre à tout, ce n'est pas, assurément, dire la vérité sur toute chose; c'est, du moins, avoir un système achevé. Tel est celui de Gilbert. Si nous recherchons maintenant ce qu'il y a de vraiment original dans ce système, nous n'y trouvons aucune de ces assertions neuves, imprévues, qui viennent quelquefois du génie, mais le plus souvent d'un aveugle enthousiasme. On y doit, toutefois, remarquer : 1° Cette assimilation de la forme et de l'essence, qui, servant à Gilbert à mieux exposer la thèse déjà connue de la non-différence, remplit heureusement cette condition, mais renferme, d'autre part, les plus monstrueux paradoxes : celui, par exemple, de l'unité d'essence entre choses d'une forme identique [1]; 2° cette distinction péripatéticienne de l'être en puissance et de l'être en acte, qui, déjà faite par Bernard de Chartres, mais en des termes obscurs, sera la matière de tant de gloses durant le siècle suivant; 3° enfin, cette autre distinction des formes inhérentes et des formes adjacentes, qui fut acceptée même par les nominalistes, pour être ensuite reproduite et développée dans toutes les chaires thomistes jusque vers le milieu du siècle dernier.

Quand donc Gilbert de la Porrée ne se recommanderait à notre estime que par son commentaire sur les livres *De la Trinité*, de Boëce, et par son traité des *Six Principes;* quand il n'aurait pas engagé contre les théologiens, avec autant de courage que de liberté d'esprit, des débats dans lesquels il succomba martyr de la dialectique, ne devrions-nous pas

[1] Nous ne pouvons insister sur les conséquences très-variées que le treizième siècle déduira de ces prémisses. Disons, toutefois, en deux mots, que les plus absolues et les plus révoltantes de ces conséquences, celles qu'Albert et saint Thomas ont combattues dans Averrhoës, occupent une place importante dans le système de Gilbert. Nous l'avons, en effet, entendu protester contre le principe de la personnalité de l'âme.

tenir grand compte de ses mérites personnels, de sa puissante initiative, de son influence, et le placer au premier rang parmi les docteurs du douzième siècle?

Il est assez extraordinaire qu'il ait eu tant de crédit au moyen-âge, et que, de nos jours, on n'ait pas même pris soin de rechercher et d'interroger ses écrits, avant de le traiter avec dédain, comme ne méritant pas, auprès d'Anselme, de Guillaume de Champeaux ou de Bernard de Chartres, l'honneur d'une mention honorable. Meiners, ayant prononcé son nom, s'est contenté de reproduire, sans même essayer de le comprendre, le passage de Jean de Salisbury que nous avons rapporté; avant Meiners, Brucker avait recueilli quelques anciens témoignages sur la vie et l'enseignement de ce docteur, mais il avait cru pouvoir négliger d'apprécier la valeur de ces témoignages; enfin M. Rousselot vient de déclarer, sans autre examen, que le nom de Gilbert de la Porrée est indigne d'appeler l'attention d'un philosophe [1]. Il nous a suffi, pour concevoir une toute autre opinion, de jeter les yeux sur le premier des livres de Gilbert qui s'est rencontré dans nos mains : pénétrant ensuite dans son système, l'entendant lui-même interpréter ce qu'il y a d'équivoque dans ces termes : *forma nativa*, *conformitas, originalis exemplum*, conservés par Jean de Salisbury, nous avons reconnu dans ce docteur le plus éminent logicien qu'ait possédé l'école réaliste au douzième siècle, le plus profond, le plus exercé, le plus avancé (nous nous servons à dessein de ce terme) des métaphysiciens de l'une et de l'autre école, et nous n'avons plus trouvé qu'un peu d'exagération dans les vers de son épitaphe :

Floruit et cunctis præcelluit ille magistris
Logicus, ethicus hic, theologicus atque sophista...
Qui quam facundus verbis fuit atque profundus
Sensu testantur bene qui legisse probantur

[1] *Etudes sur la Phil. au moyen-âge*, t. I, p. 287.

Illius in libris magni commenta Boethi.
Hic alter recte dictusque Boethius ipse,
Cum Gislebertus proprio sit nomine dictus.

Rappelons maintenant, en peu de mots, quelles furent ses contestations avec les tuteurs de l'orthodoxie. Au concile de Sens, où il avait été cité pour rendre compte à l'Eglise de son opinion sur la Trinité, Abélard ayant aperçu l'évêque de Poitiers dans la foule des docteurs, lui dit :

Nunc tua res agitur, paries nam proximus ardet [1];

Cette prophétie ne devait pas tarder à s'accomplir. Après la clôture du concile de Sens, deux archidiacres de Poitiers, nommés Calon et Arnauld *Qui-ne-rit-pas*, se rendirent auprès du pape Eugène III et lui dénoncèrent leur évêque comme un artisan de nouveautés; ils passèrent ensuite à Clairvaux et engagèrent saint Bernard dans leur querelle. Quelles étaient les propositions dénoncées par les archidiacres? Il n'y a pas à les chercher bien loin; il n'y a qu'à se rappeler la doctrine proposée par Gilbert sur la nature des formes, pour soupçonner déjà son hérésie.

Les formes ne sont pas, a-t-il dit, dans les choses, mais les choses sont en elles : les formes sont principes d'être; les choses ne sont que des agrégats de formes qui, se joignant aux corps, viennent constituer les individus : ainsi, les individus ne sont pas par eux-mêmes : ils sont dans leur genre, par leur genre, et principalement par le premier de tous les genres, l'essence. Allons maintenant en théologie. Qu'est-ce que Dieu? C'est, ainsi que Socrate, un individu du genre de la substance; et comme, en Socrate, l'essence et l'individualité ne sont pas identiques, de même doit-on définir l'essence ou la substance divine, non ce qui est Dieu, mais ce par quoi Dieu est. Or, à qui donc revient le culte et l'adoration? A la

[1] Vinc. Bellov., *Specul. Hist.*, lib. 27, c. 86.

substance, et non pas à Dieu, à moins que, sous ce mot *Dieu*, on n'entende la forme substantielle de la divinité. Même raisonnement sur les personnes divines. Elles se distinguent de l'essence, et, cependant, elles participent non-seulement de la même essence, mais encore de la même subsistance. On ne leur applique pas ce principe : « Diversorum subsistentium « diversæ subsistentiæ : » la foi dit, en effet, qu'elles sont dans un même, qu'elles subsistent sous une même forme, la divinité. Mais cela n'infirme en rien cet autre principe : « Diversarum personarum diversæ proprietates personales ; » l'unité de subsistance n'emporte pas l'unité de propriétés personnelles, lorsqu'il y a plusieurs personnes. Quelles sont, en effet, ces propriétés? Des relations. Or, il n'appartient pas à la nature de telle relation déterminée, personnelle, comme à celle de l'essence, d'être indifféremment communicable à des suppôts, à des substants divers. Ainsi l'essence est, dans le Père, dans le Fils, dans l'Esprit, la forme absolument une qui les fait être substantiellement un même; mais on ne dit pas indifféremment de telle ou telle personne divine qu'elle est le Père, le Fils ou l'Esprit. Donc ce par quoi ces trois personnes diffèrent entre elles est, en elles, un principe de distinction formelle ; et, de plus, ce principe incommunicable se distingue formellement de l'essence qu'elles reçoivent en participation. Voilà dans quels termes l'évêque de Poitiers argumente sur le mystère de la Trinité [1].

[1] Voici l'exposition de la doctrine de Gilbert faite sommairement par Robert de Melun : « Quorumdam prava habet opinio aliud significari hoc nomine Deus quam aliquo nominum personalium ; mentiuntur enim illo significari formam quam Divinitatem dicunt, qua tres personæ informantur. Unde ex unius divinitatis participatione tres personas unum Deum esse asserunt. Et hæc est illa unitas substantiæ quæ in tribus personis et in creaturis esse non potest. His quoque nominibus *Dominus omnipotens, justus, misericors* et similibus, formas prædicari de Deo garriunt, quas essentias, sive existentias nominant. Si autem nominum istorum significata formæ sunt, ea diversas res esse oportet. Quæ diversitas unde consistat non facile assignatur. Non enim ita diversæ sunt, sicut tres personæ inter se diversæ sunt, quum unaquæque illa-

A cette argumentation subtile, délicate, que répond l'église? Elle répond, au concile de Reims, par l'organe tonnant de saint Bernard : « Que l'on écrive avec le fer et le diamant que la « divinité, que la sagesse divine est Dieu ! » Elle répond, au concile de Florence, que les relations divines sont réellement la même chose que l'essence divine, et ne distinguent entre elles ni réellement, ni formellement, mais rationnellement. *Non re, sed ratione sola ;* c'est la thèse nominaliste si bien présentée par saint Thomas, et rejetée, ainsi qu'elle devait l'être, par Duns-Scot. Comme l'opinion de Gilbert avait été condamnée par l'Eglise en assemblée solennelle, les scotistes n'ont pas manqué de prétendre qu'elle n'était pas absolument conforme à celle de leur maître [1] ; mais n'ayant, pour notre part, aucun souci de protéger la mémoire du Docteur Subtil contre le soupçon d'hérésie, nous ne nous contentons pas des mauvaises raisons que l'on a fait valoir à l'appui d'une distinction très-mal fondée. C'est bien, à notre avis, la thèse même de Duns-Scot que Gilbert a tirée des entrailles du réalisme, et qu'il a si vaillamment défendue. Un dernier mot à ce sujet. Nous avons fait voir que les conclusions théologiques de Gilbert procèdent directement et rigoureusement de ses

rum tribus personis est communis diversas fateri essentias detestabile est. Diversæ quoque formæ esse non possunt, nisi aliud esset Deum justum esse et pium esse et omnipotentem esse ; quod falsum est. Secundum istos, Deus et Deitas sunt sicut formatum et forma : nam divinitatem dicunt esse formam, auctoritate Apostoli dicentis de Filio : « *Qui cum in forma Dei esset, se exinanivit*, et cæt.. Formam Dei Divinitatem appellant. At omnis forma formati est ; divinitas ergo alicujus formati forma est, scilicet Dei trinitatis. Quod quid falsum est qualiter Apostoli verba debeant accipi videndum est Ait itaque : *qui cum in forma Dei esset* ; sic est intelligendum, id est quod Filius in perfecta substantia divinæ naturæ est cum Patre. Forma enim rei perfectionem habet, nam a materia esse rei inchoatur et in forma completur. Ut ergo Paulus Dei filium perfectum Deum ostenderet, eum in forma Dei fuisse docuit. » *Summa* Rob. Melid. Mss. St-Vict., n° 404. Ce fragment a été reproduit par du Boulay (*Hist. Univ. Paris*, t. II, p. 587), mais avec quelques inexactitudes.

[1] Martin Becan, *Summa Theologica*, pars I, t. II, c. II, q. 4. — Pluquet, *Dict. des Hérés.*, au mot *Gilbert*.

propositions philosophiques : il nous reste à dire que tous les réalistes doivent se déclarer complices de son hérésie ; sinon, reconnaître qu'ils manquent de logique ou de courage. Le fondement commun de tous les systèmes réalistes est la distinction de l'être et de l'étant. L'étant est défini quelque détermination postérieure et inférieure de l'être, c'est un composé, un mélange de matière et de forme, qui tient de la forme, c'est-à-dire de l'être, tout ce qui l'actualise. C'est ainsi qu'on rend compte de la substance humaine. Pourquoi le même principe de démonstration ne s'appliquerait-il pas à la substance divine ? Cette substance, c'est l'étant divin ; la divinité, voilà la forme qui lui donne l'acte, voilà l'être. Nous cherchons, sans la trouver, l'issue par laquelle un réaliste pourrait faire une retraite honorable et désavouer cette conclusion.

Gilbert de la Porrée eut cependant pour contradicteurs des théologiens qui assurément avaient peu de propension vers le nominalisme. Nous désignerons d'abord, après saint Bernard, Geoffroi d'Auxerre, de qui l'on possède une courte dissertation sur la question jugée ; contre Gilbert, par le concile de Reims. Mabillon l'a publiée au tome second de son édition des *Œuvres* de saint Bernard [1]. Hugues d'Amiens, devenu, de moine de Cluni, archevêque de Rouen, fut aussi jaloux de se

[1] P. 1326-38. Voici les premiers mots de Geoffroy d'Auxerre : « Initium malorum hoc erat. Forma ponebatur in Deo qua Deus esset, et quæ non esset Deus : ut humanitas hominis forma est, non quæ sit, sed qua fit homo. Hanc vero formam, sive naturam divinam, quam, ut diximus, Deum esse negabat, diversis appellari nominibus : divinitatem, magnitudinem, bonitatem, veritatem, sapientiam, omnipotentiam, qua videlicet una forma non modo Deus, sed et magnus et verus esset, et bonus et sapiens et quæque similia : eo nempe creatorem a creaturis differre contendens, quod illa quidem formis subsisterent pluribus, ipse una. Unde et ejusmodi enuntiationes : *Divinitas est Deus ; sapientia, veritas, magnitudo, bonitas vel omnipotentia Dei est Deus ipse*, si de simplicissima illa excellentissimaque natura sermo fieret, falsas esse omnino tam impiè quam libere ausus est profiteri : porro conversas earum : *Deus est veritas, Deus est sapientia*... emphaticas esse tradebat. »

signaler parmi les adversaires de ces nouveautés profanes, qui n'allaient à rien moins, disait-il, qu'à pervertir le dogme, qu'à ruiner dans les consciences l'autorité de la foi. Dom Luc d'Achery a inséré, dans les *OEuvres* de Guibert, abbé de Nogent, un traité de Hugues d'Amiens contre l'évêque de Poitiers. Il suffit de prendre acte de ces protestations : elles ne méritent pas de nous occuper davantage.

Ainsi, le réalisme ne s'accordait pas mieux avec l'Eglise que le nominalisme. L'exemple de Gilbert le prouvait après l'exemple d'Abélard. On avait d'abord pu croire qu'une seule thèse devait offrir des prétextes à l'esprit de nouveauté : on apprenait enfin avec douleur que le mépris de la tradition était le délit commun de tous les philosophes. L'entreprise de saint Anselme avait échoué : personne n'avait pu concilier la philosophie et la théologie. Il fallait, pour la paix des âmes, que l'une de ces deux sciences tînt l'autre en servitude. Or, au douzième siècle, la philosophie ignorait même quels étaient ses droits : c'était donc la théologie qui devait réclamer et recueillir les profits de la discorde.

CHAPITRE XII.

Fin du douzième siècle.

Il y avait alors une école qui, s'étant proposé pour objet principal de faire prévaloir la foi sur l'examen, enregistrait avec une joie pieuse toutes les sentences portées contre l'esprit philosophique. C'était cette école de Saint-Victor où Guillaume de Champeaux avait été chercher une retraite contre les orages de la vie séculière. Elle avait, après Guillaume, possédé plusieurs hôtes non moins illustres, auxquels nous devons accorder, dans ce chapitre, une mention spéciale.

Le premier qui se présente à nous est Hugues de Saint-Victor. Né à Ipres, en Lorraine, il avait, dans sa jeunesse, fui la maison de ses pères, « *a puero exulavi*, » pour aller courir à travers l'Allemagne, et, recueilli par les chanoines réguliers de Hamersleven, en Saxe, il avait fait près d'eux ses études. C'est alors qu'ayant pris le parti de renoncer au monde, il fit approuver et partager sa résolution par son oncle, archidiacre d'Halberstadt. Ils partirent ensemble pour se rendre chez les frères Augustins de Marseille, puis vinrent à Paris, dans la maison de leur ordre, que gouvernait alors le vénérable Gilduin. En 1133, Hugues exerçait les fonctions de prieur dans cette abbaye, et y interprétait l'Ecriture Sainte avec le plus grand succès. La date de sa mort est incertaine; on hésite entre l'année 1141 et l'année 1143. Il y a six éditions des OEuvres de Hugues de Saint-Victor. La meilleure est celle de Venise, 1588. Mais nous négligeons de reproduire ici des détails bibliographiques qu'on trouvera très-complets au tome

XII de l'*Histoire littéraire*[1], et nous arrivons tout de suite à l'examen de la doctrine particulière de cet illustre chef des Victorins.

On a défini cette doctrine une tentative de conciliation entre la méthode dialectique d'Abélard, c'est-à-dire la recherche de la vérité par les voies de l'étude, et le dogmatisme non moins aveugle qu'intolérant de saint Bernard[2]. Hugues avait, comme nous l'atteste Vincent de Beauvais[3], passé par toutes les épreuves de l'initiation scolastique; il avait épuisé toutes les sources du savoir contemporain : mais, comme cela n'avait pu satisfaire son ardeur de connaître, il était allé demander à saint Denis l'Aréopagite cette science des choses divines que ne lui offraient pas les livres d'Aristote traduits par Boëce, et, dit-on, il avait ensuite prétendu rapprocher les points extrêmes. S'il a fait cette tentative, il y a bientôt renoncé pour abandonner l'un de ses maîtres, pour sacrifier le Stagirite au faux Denis. Sa doctrine peut donc être acceptée pour un éclectisme intentionnel, mais non pas pour un éclectisme réel; Hugues n'est, en réalité, qu'un mystique. On va l'apprécier.

Il a deux griefs à faire valoir contre la dialectique : elle est insuffisante, elle est périlleuse.

Elle est insuffisante, car elle s'appuie sur la raison, et ne connaît que les choses sur l'existence desquelles les sens portent témoignage. On s'abuse étrangement quand on dit que le seuil du divin sanctuaire s'ouvre pour la raison destituée de la grâce, et que, par induction, par analogie, la raison peut concevoir l'essence même de Dieu[4]. Tout ce qu'il faut accor-

[1] Pages 50 et suiv. — [2] M. Ch. Schmidt, *Essai sur les mystiques du quatorzième siècle*; 1836, in-4°, p. 42. — [3] « Litterarum scientia clarus, in septem liberalium artium peritia nulli sui temporis fuit secundus. » Vinc. Bell., *Spec. Doctr.*, lib. XIX, c. XLII.

[4] « Saltem, inquis, quid cogitabo, quando cogitare volo quid est Deus? — Amplius dico quia incogitabilis est Deus. Quidquid dicitur vel cogitatur, vel secundum aliquid dicitur, vel secundum aliquid cogitatur. Quod enim secun-

der, c'est que la raison aide à comprendre les vérités que la foi révèle [1]. Nous entendrons plus tard les nominalistes les plus résolus rejeter toute définition rationnelle de l'essence divine, au nom de la science même, qui n'a pas affaire de ces définitions; mais ce n'est pas ici le nominalisme, c'est le mysticisme qui proteste contre les efforts impuissants de la méthode spéculative. D'où vient, sur une question aussi grave, cet accord de deux écoles aussi mal portées l'une contre l'autre? il vient de ce que les mêmes témérités compromettent tout ensemble la raison et la foi. Mais, ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que le nominalisme, travaillant à ramener la raison dévoyée, montre le vide des fictions réalistes, pour proclamer ensuite à haute voix que la raison bien réglée est l'arbitre de toute certitude; tandis que le mysticisme, ayant juré de perdre la méthode rationnelle, vient nier la valeur de toute démonstration logique, de toute proposition, de toute science métaphysique, et descend même jusqu'à soutenir, au profit de cette négation, la thèse du sensualisme vulgaire : « Les choses, dit le Victorin, ne sont pas à l'égard « des raisonnements ce qu'elles sont à l'égard des nombres. « Pour ce qui regarde les nombres, il suffit de faire avec ses « doigts un compte exact, et, sans aucun doute, la réalité

dum aliquid cogitatur. Quod enim secundum aliquid dici vel cogitari non potest, dici omnino et cogitari non potest. Quid ergo dices vel cogitabis, cum id quod Deus est dicere vel cogitare volueris? Si terram cogitas, si cœlum cogitas, si omnia quæ in cœlo sunt et in terra cogitas, nihil horum est Deus. Denique, si spiritum cogitas, si animam cogitas, non est hoc Deus. — Scio, inquis, quod hoc non est Deus, tamen hoc simile Deo est, et similitudine sua Deus demonstrari potest. — Vide quale simile, si spiritum demonstrare velles et corpus ostenderes, qualis similitudo hæc esset! Et tamen plus longe est Deus et spiritus, quam spiritus et corpus. Omne enim quod creatum est minus ab invicem distat, quam ille qui fecit ab eo quod fecit. Non potest cogitari Deus quid est; etiam si credi potest quia est, non qualis est comprehendi. » *De Sacram.*, lib. I, pars 10, c. II. — Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 210. — M. Bouchitté, *Dictionn. des sciences Phil.*, à l'art. *Hugues.*

[1] Hugo a Sancto-Victore, *de Sacramentis*, liber I, pars 10, c. VI. — Tennemann, *Geschichte der Phil.* t. VIII, p. 208.

« des choses sera conforme à cette supputation... Mais il n'en « va pas ainsi quand il s'agit des démonstrations : tout ce « dont le raisonnement prouve l'existence n'existe pas pour « cela dans la nature... » Delà ce principe : « Rerum incor-« rupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri [1]. » Que semble-t-il de cette critique de la raison? Elle est assurément plus que nominaliste.

En second lieu, il est incontestable qu'il y a de grands périls dans l'usage de la dialectique : « Quid est quod dialectica « tot diversas et tam adversas, ne dicam perversas, habeat « sententias? [2] » Autrefois, il n'y avait que les hommes appelés par Dieu lui-même à cette pieuse fonction, que ses prêtres, que ses ministres qui osassent toucher aux choses saintes, c'est-à-dire traiter les matières théologiques : « Main-« tenant, s'écrie le Victorin, il n'est vieille, il n'est vieillard « radoteur, il n'est sophiste grand parleur qui ne bavarde « sur ces matières ; tout le monde prétend connaître la théo-« logie, et l'enseigne avant de l'avoir apprise [3]. » C'est la dialectique, qui, d'abus en abus, a conduit à celui-là : c'est elle qui a perdu Roscelin, Abélard, et bien d'autres avec eux ; c'est d'elle que viennent tant de questions insidieuses, oiseuses et impies, introduites avec tant de fracas et résolues avec tant d'imprudence dans les écoles chrétiennes! Il en est une surtout que notre docteur ne peut supporter. C'est celle-ci : on se demande si Jésus-Christ est ou n'est point, en tant qu'homme, quelqu'un, quelque chose. Abélard et les philosophes de son école, et Gilbert lui-même, dans sa glose sur Boëce, semblaient considérer la divinité comme la forme propre, ou, pour parler le langage du treizième siècle, comme l'acte de Jésus-Christ, comme l'entéléchie de sa personne; et ils expliquaient ces mots : *Le verbe s'est fait chair*, en disant

[1] *Erudit. Didasc.*, lib. I, c. XII. — [2] *De sapientia Christi*, in prol. — [3] Phrase citée par Vincent de Beauvais, *Specul. Doctrin.*, lib. I, c. XXXII.

que l'humanité revêtue par le Verbe n'avait été qu'une forme accidentelle. Or, en logique, c'est la forme nécessaire, et non pas la forme contingente, qui constitue la personne. Donc, en désignant Jésus-Christ comme homme, on ne saurait dire : *Voilà quelqu'un!* Thèse et démonstration également frivoles, mais qui, nous le reconnaissons, venaient de l'école nominaliste [1]. Hugues de Saint-Victor a composé contre cette doctrine un traité spécial divisé en dix-neuf questions. Mais c'est par exception qu'il s'est engagé dans une controverse quelconque avec le parti des dialecticiens. Quand il s'agit des vérités que la foi proclame, il ne veut pas rencontrer, même pour les combattre, ces agitateurs de l'Eglise, ces ennemis de la foi.

La science des choses divines vient-elle donc de la dispute? vient-elle même de l'examen? Quoiqu'en dise l'école, l'opinion du chanoine de Saint-Victor est que jamais la raison ne fera sortir la vraie lumière des ténèbres confuses de la nature. S'il va parler de Dieu, il commence par fermer ses oreilles aux bruits du dehors, et, les yeux levés vers le ciel, il attend l'inspiration que lui envoie l'*intellect du cœur*. Savoir c'est croire, et croire c'est aimer. Il aime, voilà toute sa sagesse; l'amour est la chaîne divine qui unit la créature au créateur : vivre et penser, agir et connaître, ce ne sont là que des phénomènes divers d'une action unique, l'action d'aimer : « Quatuor sunt « in quibus nunc exercetur vita justorum.. : lectio *sine doc*« *trina*, meditatio, oratio, operatio; quinta deinde sequi« tur contemplatio, in qua, quasi quodam præcedentium « fructu, in hac vita etiam quæ sit boni operis merces fu« tura prægustatur [2]. » Lire, non pour apprendre, non pour connaître, mais pour louer Dieu; dédaigner l'action, comme le savoir, et ne faire d'efforts que pour s'élever au-dessus

[1] M. Rousselot, *Etudes sur la Phil. au moyen-âge*, t. I, p. 322. — [2] *Erudit. Didasc.*, lib. I, c. IX.

de la terre sur les ailes de la contemplation, voilà tout le système mystique. Hugues de Saint-Victor est sur le chemin où l'on rencontre, à quelque distance de lui, sainte Thérèse et madame Guyon.

Il nous suffira de nommer ses deux disciples, Godefroid et Gauthier de Saint-Victor. A aucun titre, Godefroid de Saint-Victor n'est un philosophe, bien que l'on compte parmi ses œuvres un poème rimé qui a pour titre : *Fons philosophiæ*[1]. Pour Gauthier, il a décrié les philosophes dans un violent pamphlet dont on peut lire quelques fragments dans le siècle quatrième des Annales universitaires de Du Boulay[2], et dans l'*Histoire de la Philosophie* de Tennemann[3]. Mais la Colonne, le Flambeau, l'Ange de l'école de Saint-Victor, c'est l'écossais Richard, mort en 1173. Tennemann s'est beaucoup occupé de ce docteur, dont les écrits eurent un grand renom, une grande influence. Sans vouloir refuser au système mystique sa place dans l'histoire de la philosophie, nous ne saurions donner ici des développements fort étendus à l'analyse des œuvres de Richard. Si le mysticisme appartient à la philosophie, comme étant une des voies fréquentées par l'intelligence, la philosophie ne peut, toutefois, tenir compte que de la thèse première du mysticisme; les développements de ce prétendu système ne la touchent en rien. Une fois qu'un mystique s'est plongé dans les sphères où l'expérience ne pénètre pas avec lui, il s'imagine être quelque chose de Dieu; indubitablement, peu de chose est ce qu'il tient encore de l'homme, si l'homme est bien cet animal qui a la raison pour attribut spécifique. Il nous suffira donc de rappeler comment Richard expose et justifie sa méthode.

« Elevons-nous, dit-il, vers la perfection, hâtons-nous de

[1] Ce poème, encore inédit, se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale, sous le n° 912 des manuscrits venus de St-Victor. — [2] *Hist. univ. Paris.*, sæc. IV, fol. 629 et alias. — [3] Tome VIII, p. 245 et suiv.

« franchir les degrés qui peuvent nous conduire de la foi à la « connaissance ; employons tous nos efforts à comprendre ce « que nous croyons. Voyant combien les philosophes de ce « monde se sont appliqués à cette étude et combien ils y ont « fait de progrès, rougissons d'être en cela plus ignorants « qu'eux... Pour nous, c'est bien peu d'avoir des opinions « justes et vraies sur Dieu ! Travaillons donc à comprendre ce « que nous croyons [1]. » Soit ! Mais comment se livrer à ce travail ? C'est la grande question. Tout le monde prétend rechercher et atteindre la vérité ; mais on marche au même but par des sentiers différents. Qui donc doit ouvrir à notre docteur les portes du sanctuaire ? Richard a, comme saint Bonaventure, tracé l'itinéraire de l'âme allant vers Dieu. Qu'on interroge cet itinéraire, et l'on apprendra quel est, suivant les mystiques, l'impuissance du jugement humain destitué des secours de la grâce. « Quelle merveille, poursuit-il, si notre « âme se trouble, est éblouie en présence des mystères de « Dieu, souillée comme elle l'est par la poussière des pensées « terrestres ! Dégage-toi donc de cette poussière, ô Vierge, « fille de Sion !... Dressons l'échelle sublime de la contempla- « tion, et, prenant notre vol, comme des aigles, échappons à « la terre pour planer dans les espaces des cieux [2]. » C'est ici qu'il faut rappeler quels sont, suivant Richard, les degrés de cette échelle : on verra que la raison des philosophes est aux plus humbles de ces degrés, et que la déraison est la perfection même de la science. Il y a six degrés de contemplation. *Primum in imaginatione et secundum solam imaginationem ;* c'est l'opération préliminaire par laquelle on se représente par des images, c'est-à-dire, dans l'idiôme réaliste, par des idées, les choses de l'extérieur. Richard compare ces idées aux enfants que Rachel obtint en faisant partager à sa

[1] *De Trinitate*, Prologus. — [2] *Ibid.*

servante la couche de Jacob : elles sont le fruit impur du concubinage de l'âme et de la matière. *Secundum in imaginatione, secundum rationem ;* ici se placent les idées d'ordre, de cause, que l'imagination forme, conserve, et que la raison approuve. *Tertium in ratione secundum imaginationem :* ce sont les notions des choses invisibles formées suivant le principe de l'analogie ; elles appartiennent à la raison, mais l'imagination concourt à les former. *Quartum in ratione secundum rationem :* l'âme se repliant sur elle-même, acquiert la connaissance de ses propres notions. *Quintum supra, sed non præter rationem :* ce que nous croyons de la nature, de l'essence de Dieu, ne nous est pas communiqué par la raison ; mais la raison ne proteste pas contre cette croyance. Enfin, il y a des croyances que contredisent les notions rationnelles, et qui, néanmoins, sont les plus certaines, les moins contestables ; elles sont au sixième ordre de la contemplation, le plus élevé de tous, celui vers lequel l'âme fidèle doit tendre de toutes ses forces : *Sextum supra et videtur esse præter rationem* [1].

[1] *Benjamin Minor*, *sive de contemplatione*, c. I, 9. *Encyclopédie nouvelle*, art. *scolastique*. — Nous présentons ici les conclusions de Richard dans un langage beaucoup trop simple : cette manière d'exprimer les choses n'est pas dans le goût des mystiques. Publions donc quelques passages des chapitres que nous venons d'analyser, traduits en français par un anonyme du quatorzième siècle. Cette traduction se trouve dans un manuscrit de St-Victor qui porte aujourd'hui le numéro 623. On a souvent fait remarquer que l'usage de la langue vulgaire ne fut pas familier aux philosophes avant le dix-septième siècle : c'est une observation fort sensée, contre laquelle nous ne voulons pas nous inscrire ; nous voulons seulement faire connaître, par cette citation d'un ancien texte, quels furent les commencements de cette langue, que Descartes soumit le premier au joug de la règle. Voici nos extraits :

« Si doit-on savoir que l'une imaginacion est raisonnable et l'austre bestial. Celle qui bestial est ne doit ja estre comptée entre les fuils Jacob, ne ja ne voudra Rachel de li faire son fuils par élection. Bestial imagination est quand nous descouvrons sa et la vain cuer sans nul profit et sans aucun regart des chozes que nous avons devant veues ou faictes. Vraiement bestial est ceste imaginacion, quar ce meismes puet faire une beste. Mais celle imaginacion est raisonnable, quand nous fourmons dedens nous aucunne chose par imaginacion des choses que nous avons conneues par le cens du corps ; et comment ce puet estre puet-on legièrement veoir. Nous avons veu or, et si avons veu mai-

Evidemment ces formules ne sont pas celles de nos péripatéticiens, On voit bien que Richard les a fréquentés quelque temps,

sons; si poons en nous, se nous volons, fourmer par imaginacion une maison d'or ja soit ce que nous n'en veismes unques nulle. Ce ne puet en nulle manière faire la beste, quar ce appartient seullement à créature raisonnable. De ceste manière d'imaginacion usons nous souvent, quand nous diligemment enserchons quels sont les biens de la vie qui est avenir ou seulement les mauls, et quant nous regardons que sont, ne peuvent estre, les biens seulement, ou les maux seulement, ainsois sont meslés ensemble, et ja soit ce que mont ja des uns et des autres ; toutes voies ne puet-on onques trover l'un sens l'autre en ceste vie, mais en l'autre vie puet-on trover les biens sans les mauls et les mauls sans les biens... Et telles imaginacion si est raisonnable, et si appartient à Balam et à Rachel : à Balam appartient de tant que elle est imaginacion, et à Rachel en tant que elle est raisonnable...(Ch. vi.)

Oit avons que seulement la raisonnable imaginacion appartient à Rachel et celui qui raisonnable n'est est de tout non digne de son élection. Mais autre est l'imaginacion raisonnable : quand elle est ordonnée par raison, autant est elle meilleure à l'entendement. De celle nous aidons nous quant nous selons la congneue samblance des voiables choses, ordenons aucune autre chose voiable en nostre cuer, et toutes voies n'en eslevons mie nostre pense pour ce à aucune chose non voiable. Mais de cest nous aidons nous quant nous, par la semblance des choses voiables, nous efforsons que nous puissions monter à la congnoissance des non voiables choses, En celui est la imaginacion, mais non mie sans raison. En cestui l'entendement maine meismes sans imaginacion. Cil sont les deux fuils Bale : li aisné a nom Dan et l'autre Neptalin. A Dan appartient le regart des mauls qui avenir sont : Dan ne cognoist ce charnels choses, mais toutes voies enserche il telles choses meismes qui sont loin de ceus corporeis. Mais Neptalim, par la forme des choses voiables, s'eslieve à la cognoissance des choses non voiables. Nous savons bien que les tourmens d'enfer sont mout loin des corporieus cens, quar nous ne poons veoir ne queils ils sont, ne où ils sont, et toutes voies les avons nous devant nos ieux toutes les fois que nous volons... (Ch. vii.)

Savoir devons que celle manière de contemplacion qui est en pur entendement, est de tant plus haute de cette contemplacion qui par Neptalim est signifiée, de combien elle est plus subtis. Ceste contemplacion, toutes voies, qui par Neptalim est signifiée a aucune chose singulière qui forment fait à noter, quar elle est plus légière de toutes les autres pour entendre et plus délitable à oir, à ceus mesmement qui encore sont nouveaus et qui moins se sont traveillés en esperitueux estudes. Ceste vraiement vient plus légièrement devant à celui qui pensis est et touche plus doucement l'orant, quar elle est apareilliée de toutes les autres en la pensée, et plus raisonnable en parolle, et pour ce dist Jacob de Neptalim : Neptalim, dist-il, est cerf eslaissié et donnant parolle de biauté. Cerf est apellé pour la legierté de courre, et eslaissié pour la convoitise de courre. Le cerf est une beste moult isnelle, qui moult puet courre et qui moult convoite à courre quand il est eslaissié. Donques par droit est apellé Neptalim cerf ellessié, quar il puet par la grasse de contemplacion courre par maintes choses et pour la douseur de la contemplacion li plest moult à courre. Cil Neptalim eslieve le cuer qui auques est en ceste chose

et qu'il connait leurs distinctions psycologiques ; mais ce sont deux méthodes tout-à-fait différentes, que celle qui part de l'expérience et celle qui définit la contemplation le commencement et la fin de toute philosophie. Dégagé des figures de la rhétorique sacrée, le système de l'école de Saint-Victor est celui-ci : — L'intelligence guidée par la raison n'est pas le guide que l'homme doit suivre ; ce guide, c'est la conscience illuminée par la grâce : pour connaître, il faut dédaigner l'étude de ces vains objets sur lesquels on distingue à peine la marque de leur céleste origine ; mais il faut croire, il faut aimer, il faut s'enivrer de cet amour qui communique à l'âme fidèle de saintes extâses, et la transporte bien au-delà des choses, au sein de Dieu. Ce système, c'est, en deux mots, le mépris, la négation même de la philosophie ; et Richard ne le dissimule pas : « La contemplation, dit-il, est une montagne « qui domine de bien haut toutes les sciences mondaines, « toute philosophie... Aristote et Platon et tout le troupeau « des philosophes ont-ils jamais pu s'élever jusque-là ? [1] » Non, sans doute, et nous le reconnaissons volontiers. Mais laissons notre enthousiaste sur la montagne céleste, et retournons

traveillé par si grant isnelleté ore aus souveraines choses et ore l'abaisse aus basses choses et ore le ravist par choses nient nombrables, que le cuer meisme qui se sueffre se merveille souvent de lui meismes, appris par bien eureux enseignement com convenablement notre Neptalim soit apellés serf eslaissiés. A droit est vraiement fait senblans non mie à l'oisel volant, mais à serf courant, quar l'oisel quant il vole est loins eslevé de la terre, mais le cerf quant il saut s'afiche à la terre, et en ces saus ne se départ mie mout de la terre. En telle manière Neptalim a accoustume à sallir et non mie à voler, quant il, par la forme des choses voiables, quiert la nature des choses non voiables, quar en ce qu'il s'eslièye es souveraines choses et il aveques lui trait l'ombre des choses corporés, si ne guerpit il mie du saut les basses choses. Or pues veoir comment Neptalim soit cerf eslessié et comment est il donnant parolle de beauté. Ce monsterrons-nous par aventure plus overtement et semondrons plus planièrement par exemple. Volés vous oir les parolles de beauté plaines de couleur et de douceur, telles com il scet bien former à Neptalim. Besiés moy, ce dist, du baisier de la bouche et après... etc., etc. (Ch. IX.)

[1] *Benjamin Minor*, c. LXXV. Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 272. M. Rousselot, *Etudes sur la Phil.*, t. I, p. 333.

vers la plaine, vers la terre, où d'autres docteurs nous convient à les venir entendre.

C'est d'abord Robert Palleyn [1], né en Angleterre, professeur de théologie à l'Université de Paris, puis restaurateur de l'Université d'Oxford, qui mourut cardinal vers l'année 1154. On a de ce docteur une Somme de théologie, publiée à Paris, en 1655, par Hugues Mathoud, sous ce titre : *Roberti Pulli Sententiarum libri VIII,* in-folio. Saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry et Jean de Salisbury, qui paraissent l'avoir connu familièrement, s'accordent à faire son éloge. Ses mœurs ne le recommandaient pas moins, dit-on, que son savoir [2]. Nous pouvons porter un jugement sur ses connaissances théologiques. Elles étaient, en effet, fort étendues. Qu'on ne recherche dans les *Sentences* de Robert Palleyn ni les paraphrases mystiques de saint Anselme, ni les éclats de voix de l'abbé de Clairvaux : on n'y trouvera que des dissertations dogmatiques faites en bon ordre, dans un style facile et clair. Sa méthode est celle d'Abélard, et, sans avouer pour son maître un chef d'école aussi mal noté, il le suit de très-près et lui fait quelquefois des emprunts qui pourraient passer pour des plagiats [3]. Devons-nous, cependant, l'admettre au nombre des philosophes? Il fait plus d'une fois allusion, dans ses *Sentences,* aux querelles de l'école, mais sans y prendre part ; nous dirons simplement qu'il avait assez de philosophie pour être un théologien éclairé. Quelques passages de son livre méritent d'être signalés. Il se demande, par exemple, ce que c'est que Dieu. Ce n'est pas, dit-il, un accident, car un acci-

[1] Il ne faut reconnaître qu'un seul auteur sous ces noms divers : Robertus ou Radbertus *Palleyn*, *Pullanus*, *Pulleinus*, *Pulleinius*, *Polenius*, *Pollenus*, *Pollen*, *Puley*, *Pully*, *Pullenus*, *Pully*, *Bullenus*, et même *Polonus*. Voir les Testimonia qui se trouvent en tête de l'édition de ses œuvres.

[2] Bernardi *Epistolæ*, Epist. ad Episc. Roffensem. — Guill. a sancto Theod. *De Relation. Divinis*, in fine. — J. Salisb., *Metalogicus*, pars. II, c. x.

[3] Ces rapprochements ont été faits par Hugues Mathoud. *Observat.*, ad cap. xv, *Sentent.* Pulli.

dent est dans un sujet. Est-ce donc une substance? Aristote déclare qu'une des propriétés principales de toute substance est de recevoir les contraires : or, c'est une manière d'être qui ne convient pas assurément à celui qui ne change jamais. Si Dieu n'est pas un accident, et s'il n'est pas une substance, que sera-t-il? Il sera ce qui ne peut être défini, ce qui ne peut être nommé [1]. Conclusion bien prise et produite en d'excellents termes! Si Robert Palleyn en avait apprécié toute la sagesse, il n'aurait pas écrit un aussi grand nombre de chapitres sur les relations des personnes divines, sur les attributs intrinsèques de Dieu, et sur l'énergie de ses facultés intellectuelles. On ne lira pas non plus sans intérêt le chapitre qu'il consacre à l'examen de la nature de l'âme [2]. Enfin est-on curieux de connaître quel est son sentiment sur la réalité objective des universaux? il l'exprime en deux mots : « Ratio « evincit universalia non esse [3]. » Robert Palleyn veut donc être compté parmi les nominalistes; mais s'il avait eu quelque zèle pour les doctrines de leur école, il n'eut pas manqué de le témoigner, et nous voyons, au contraire, qu'il affecte de traiter fort dédaigneusement les dialecticiens et la dialectique.

Après Robert Palleyn se place Pierre, évêque de Paris, né à Lumelogno, près Novarre, en Lombardie, plus connu sous le nom de Pierre Lombard. C'est lui que nous reconnaissons comme le chef des indifférents en matière de philosophie. Que s'est-il, en effet, proposé dans son livre fameux des *Sentences?* De réduire les thèses dogmatiques à de simples propositions tirées des Pères, à des aphorismes ni trop subtils, ni trop emphatiques, et de placer ainsi l'enseignement de la théologie hors des atteintes compromettantes de la logique et de l'enthousiasme. Rien ne lui appartient dans le livre célèbre qui porte son nom; c'est une compilation, et, dans les an-

[1] *Sentent.*, pars I, c. I. — [2] *Sentent.*, pars I, c. X. — [3] *Sentent.*, p. I, c. IV.

ciens manuscrits, on voit à la marge l'indication des auteurs sacrés auquels il a emprunté toutes ses sentences. Cependant, quelle a été la fortune de son livre? « Fait pour bannir de la théologie toutes les questions inutiles et souvent dangereuses, pour marquer les bornes où l'esprit humain doit se renfermer, il a eu des suites contraires à sa destination. Jamais, en effet, la licence n'a été plus grande que depuis qu'il eut paru [2]. » Pits ne compte pas moins de cent soixante commentaires des *Sentences*, faits par des théologiens anglais; la France en a produit plus encore; les écoles d'Italie, d'Allemagne et d'Espagne n'ont pas eu, durant trois siècles, d'autre manuel théologique. Ce qui a fait le prodigieux succès de ce livre, c'est sa méthode. Toutes les questions de l'ordre doctrinal s'y trouvent distribuées avec art, occupant la place qui leur appartient. On le prit donc, et, sur tous les problèmes qu'il contient, on se proposa des doutes. Dès lors, la dispute recommença, plus vive, plus passionnée qu'auparavant, mais mieux conduite, mieux réglée. Telle était encore, au dix-huitième siècle, la renommée européenne du *Maître des sentences*, qu'en 1733, une armée française passant à Lumelogno, des officiers de cette armée détachèrent religieusement quelques fragments de la maison où était né Pierre Lombard, pour se partager ensuite ces débris, ces précieuses reliques [3].

A cette école des indifférents appartiennent encore Pierre de Poitiers et Robert de Melun. Chancelier de Notre-Dame, Pierre de Poitiers enseigna la théologie dans les écoles de Paris, et composa, vers l'année 1170, une Somme, ou plutôt un nouveau *Traité des sentences* que dom Mathoud a publié à la suite des OEuvres de Robert Palleyn. On n'y rencontre rien qui touche à la philosophie, sinon quelques déclamations contre l'outrecuidance, ou, du moins, la témérité des nouveaux docteurs.

[1] *Hist. Litt.*, t. XII. — [2] Joseph Alberti, *Nouv. Litt. d'Italie* (3 août 1759).

Robert de Melun s'employa comme Pierre de Poitiers à circonscrire l'étude de la théologie en d'étroites limites. Ennemi déclaré des mots nouveaux et des gloses nouvelles, il rechercha dans ses écrits théologiques les explications les plus simples et les termes les moins éloignés du texte consacré. Son principal ouvrage a pour titre : *Quæstiones de Divina pagina*, ou *Summa theologiæ*. Du Boulay en a publié des fragments considérables [1], mais dans lesquels nous avons rencontré bien peu de sentences ou de conclusions logiques. Nous devons cependant faire connaître, d'après les manuscrits, quelques passages de cette *Somme*, qui peuvent être considérés comme renfermant toute la philosophie de notre docteur [2]. Voici d'abord dans quels termes il proteste contre l'univocation de l'être : « Il est bien vrai que Dieu est dans tout ce qui « vient de lui, et néanmoins il n'est pas vrai que Dieu ou la « divine essence puisse se dire de quelqu'une de ses créa- « tures. En effet, dans cette phrase *mundus est*, le mot *est* ne « désigne pas, n'exprime pas la divine essence. Ces mots *est* « et *ens* ont la même signification ; c'est ce que proclament « les écrits de tous les philosophes : d'où il suit que, dans ces « phrases *mundus est ens* et *mundus est*, les termes différents « signifient la même chose ; et cependant, qui serait assez « aveuglé par la folie de l'ignorance, pour prétendre qu'un de « ces termes : *essentia, est, ens*, pris dans le sens qui convient « aux créatures, signifie Dieu ou l'essence divine ? Si, en ef- « fet, ces mots *est, ens* et *essentia* convenaient dans la même « acception et sous le même rapport de prédication à l'es- « sence divine et aux créatures, les créatures seraient im- « muables, ou l'essence divine serait soumise à la loi du « changement. Donc le terme *essentia* n'est pas pris dans la

[1] *Hist. univ. Paris.*, t. II. — [2] Nous avons sous les yeux trois manuscrits de la *Somme* de Robert de Melun : manuscrit du roi, n° 1977, de St-Victor, 404 et 478.

« même acception pour signifier la manière d'être du créa-« teur et de la créature. Il en de même du mot *substan-« tia*, etc., etc. [1] » Ce n'est là qu'une protestation ; il faut néanmoins en tenir compte. Robert de Melun est de la secte réaliste : cependant il a trop de prudence pour ne pas voir où peuvent conduire les théorèmes accrédités dans son école. Après avoir posé ce principe, que les noms des qualités et des essences sont des termes univoques, saint Anselme a dû nécessairement considérer la blancheur et l'humanité comme des natures universelles. Mais ces natures sont des espèces ou des genres subalternes, et au-dessus des espèces sont les genres les plus généraux qui sont eux-mêmes contenus dans la définition du genre suprême, l'être. Eh bien ! que l'on applique au genre suprême ce principe de l'univocation, au moyen duquel on a déjà fabriqué les essences inférieures, on aura l'être, l'étant unique, qui, dans la plénitude de son essence, comprendra toutes les matières et toutes les formes, toutes les manifestations de la vie, les créatures et le créateur. C'est une conclusion que Robert de Melun trouve abo-

[1] « Quamquam autem verum sit Deum in omnibus esse quæ condidit, non ideo verum est Deum, vel ipsam divinam essentiam, de aliqua creaturarum posse enuntiari. Nam in hac locutione *mundus est*, hæc vox *est* nec significat, nec prædicat divinam essentiam. Has vero voces *est* et *ens* ejusdem esse significationis omnes philosophicæ clamitant scripturæ. In istis ergo locutionibus *mundus est ens*, *mundus est*, terminis oppositis idem significatur; sed nullus tanta amentia ignorantiæ excæcatus est qui aliquam harum vocum *essentia*, *est*, *ens*, in illa significatione retenta in qua creaturis convenit, Deum vel essentiam divinam significari præsumat et suspicari. Si enim istæ voces *est*, *ens* et *essentia* in eadem significatione et eadem ratione prædicationis convenirent divinæ essentiæ et ipsis creaturis, aut creaturæ haberent invariabile esse, aut divina essentia esset variationis susceptibilis. Quare in eadem significatione hoc nomen *essentia* non convenit creaturæ et creatori. Similiter non ista vox *substantia*. Est tamen verum creatorem et creaturam diversas esse substantias; nec ex hac pluralitate ostendi potest hanc vocem *substantiam* in eadem significatione convenire creatæ et creanti substantiæ. Quare ideo non potest ostendi quod divina substantia hac voce *substantia* de omni substantia prædicetur ; eadem ratione non est concedendum quod hac voce *essentia* divina essentia de Dei essentia enuntietur. » Rob. Mel. *Summa Theol.*, codex Victorinus, n° 478, fol. 57, *recto*.

minable. Soit! mais nous ferons encore une fois remarquer qu'une conclusion est toujours innocente, lorsqu'elle n'offense pas les règles du syllogisme. C'est dans les prémisses qu'est le crime. Quelques enthousiastes viendront bientôt avouer les conséquences devant lesquelles Robert de Melun recule avec tant d'effroi. Or, nous n'hésiterons pas à dénoncer Guillaume de Champeaux et saint Anselme comme les premiers auteurs de cette rébellion contre le sens commun et contre la foi chrétienne.

Voici maintenant un autre passage de la *Somme* de Robert de Melun. Il s'agit de l'universel *ante rem*, des idées divines, et telles sont les explications que notre théologien donne sur cet obscur problème[1] : « Les anges ont donc été créés, les

[1] Caput I. Creati ergo sunt angeli, quorum rationes in sapientia Dei et aliarum creaturarum ab æterno extiterunt. Quod factum est in ipso vita erat. Nulla tamen creatura ipsam sapientiam Dei rationem habuit nisi creatura rationalis, quæ sola sapientiam Dei potest imitari per intelligentiam et cognitionem veri, et amorem boni : habet enim naturam discernendi intus verum et falsum, et bonum et malum, et appetendi bonum malumque spernendi. Ideo etiam solus homo de creaturis corporeis ad imaginem et similitudinem Dei conditus esse describitur. Est autem aliud ipsam sapientiam Dei imaginem habere, et aliud in ipsa imaginem habere; sicut aliud est aliquid in speculo imaginem habere et aliud est ad imaginem speculi aliquid factum esse ; p. 61, *recto*.

Cap. II. Videtur quælibet creatura Dei sapientiam imaginem habere et ad ejus similitudinem factam esse. Nam quales res erant in dispositione Dei antequam in actum existendi prodirent, tales nunc existunt in tempore. Rationes quoque æternæ rerum omnium sunt exemplaria, et ideo res ad earum imaginem et similitudinem factæ sunt. Verum ipsæ rationes æternæ Dei sapientia sunt; quare cum omnes res ad earum imaginem et similitudinem factæ sunt, omnes ad similitudinem sapientiæ Dei non sine causa factæ esse credi possunt. Quod nec in Scriptura invenitur, nec ratione approbatur. Si etiam homo cum aliis creaturis habet commune ad imaginem et similitudinem Dei factum esse, absque causa sacra Scriptura, de rerum corporearum conditione agens, soli homini hoc assignat, nisi, pro excellentia imaginis et similitudinis Dei quæ in homine excellentior est quam in aliis corporeis creaturis. Hoc autem sæpe fieri solet, id est aliquid alicui specialiter assignari, licet illud ei cum multis sit commune, eo quod excellentus ipsum eodem participat.

Cap. II. Hac tamen de causa non credo Scripturam dixisse hominem solum ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse ; cum nulla enim creatura corporea hominem commune habere conditum esse ad imaginem et similitudinem Dei fateri oportet. Nam nihil cogit res rationem non habentes ideo ad similitudinem Dei factas esse, quia ad similitudinem rationum factæ sunt, quæ

« anges dont la raison d'être, ainsi que celle des autres créa-
« tures, existait de toute éternité dans la sagesse de Dieu.
« Ce qui a été fait était, en lui, la Vie. Cependant, aucune
« créature n'a eu la sagesse de Dieu pour raison d'être, si ce
« ce n'est la créature raisonnable, qui, seule, par l'intelli-
« gence, la connaissance de la vérité et l'amour du bien, peut
« imiter la sagesse de Dieu; car la créature raisonnable a la
« propriété de discerner le vrai du faux, de rechercher le
« bien et de fuir le mal. C'est pourquoi l'homme seul, entre
« toutes les créatures corporelles, est défini créé à l'image et
« à la ressemblance de Dieu. En effet, autre chose est avoir

ipsa sapientia Dei sunt : licet enim ad similitudinem æreæ statuæ aliquid fiat, ipsum tamen ad similitudinem æris fieri non oportet : æs tamen statua est. Ipsa etiam sapientia Dei est ejus potentia ad cujus imaginem et similitudinem homo factus est, sed tamen ad imaginem et similitudinem ipsius potentiæ nec homo nec alia creatura legitur facta.

Cap. IV. Sola igitur creatura rationalis ad similitudinem sapientiæ Dei condita videtur. At mundus iste, licet non sit creatura rationalis, quam rationem aut quod exemplar habebit ad cujus imaginem sit factus, nisi Dei sapientiam? Nulla enim earum rationum, quæ in sapientia Dei fuerunt, universitatis ratio atque exemplar fuisse videtur, quia, si hoc esset, mundus sine dubio una earum rerum esset quæ in mundo continentur ; quod nulla ratione verum est, sed omnia in se continet quorum rationes ab æterno in sapientia Dei fuerunt. Item, qua ratione esse potest quod mundus iste et aliqua creaturarum in eo contentarum habeant eamdem rationem et idem exemplar? Nam si mundus et creatura rationalis idem haberent exemplar et eamdem rationem, idem essent. Quare non videtur quod idem, scilicet sapientia Dei, utriusque sit exemplar et ratio. Est igitur distinguendum quomodo sapientia Dei mundi exemplar et ratio dicta sit et creaturæ rationalis. Sapientia itaque Dei et ratio et exemplar mundi est, quia, sicut sapientia Dei in se continet universitatem rationum omnium rerum, ita et mundus universitatem rerum ad rationum æternarum similitudinem conditarum in se comprehendit. Qua de causa rationalis creatura ipsam Dei sapientiam rationem et exemplar habere non potest; sed etiam ideo quia per intellectum et cognitionem rerum potest habere discretionem veri et boni amorem, unde et in his agendis ipsam Dei sapientiam imitatur, id est in rebus discernendis et bono diligendo. Potest enim idem secundum diversa diversis esse simile. Iste enim homo huic homini potest esse similis secundum colorem, illi vero secundum scientiam uno et eodem tempore, nec tamen ideo concedendum est hunc hominem et illum eidem rei similes esse; nec eamdem rem huic homini et illi similem esse aliqua exigit ratio. Similiter ex præmissis liquet, nec idem esse exemplar, nec eamdem rationem esse creaturæ rationalis et mundi hujus, eo quod Dei sapientia, sicut dictum est, hujus et illius sit exemplar et ratio.

« la sagesse de Dieu pour son image, autre chose est avoir
« son image dans la sagesse de Dieu ; de même qu'autre chose
« est avoir son image reproduite dans un miroir, autre chose
« est être fait à l'image de ce miroir. Quelques-uns supposent
« que toute créature de Dieu a pour image la sagesse divine,
« et a été faite à sa ressemblance. En effet, telles étaient les
« choses dans la pensée de Dieu avant d'être produites en
« acte, telles elles existent aujourd'hui dans le temps. On
« ajoute que les raisons d'être éternelles sont les exemplaires
« de toutes les choses, et que les choses ont été conséquem-
« ment créées à leur image, à leur ressemblance. Or, les rai-
« sons éternelles des choses sont la sagesse de Dieu : donc,
« puisque toutes les choses ont été créées à l'image, à la res-
« semblance de ces raisons, on peut croire, non sans motif,
« qu'elles ont été créées toutes à l'image de la sagesse divine.
« Mais cela ne se trouve pas dans l'Ecriture et n'est pas ap-
« prouvé par la raison. Si l'homme a de commun avec les
« autres créatures d'avoir été créé à l'image de Dieu, pour-
« quoi l'Ecriture sainte, lorsqu'elle parle de la manière d'être
« des choses corporelles, attribue-t-elle cet honneur à
« l'homme seul ? Cela est inexplicable, à moins que l'Ecriture
« n'ait désigné l'homme de préférence aux autres créatures,
« parce que l'image, la ressemblance de Dieu est reproduite
« avec moins de perfection dans les autres créatures que
« dans l'homme. En effet, souvent il arrive que l'on attribue
« spécialement à une chose une qualité qui lui est commune
« avec beaucoup d'autres choses, par ce motif qu'elle la pos-
« sède au plus haut degré. Cependant, ce n'est pas, à mon
« avis, pour ce motif que l'Ecriture désigne l'homme seul
« comme ayant été créé à l'image, à la ressemblance de Dieu,
« et l'on doit reconnaître que l'homme n'a cela de commun
« avec aucune autre créature corporelle. En effet, rien n'o-
« blige à croire que les choses dépourvues de raison ont été

« faites à l'image de Dieu, parce qu'elles ont été faites à l'i-
« mage de ces raisons éternelles qui sont la sagesse de Dieu.
« Parce qu'une chose est faite à l'image d'une statue d'ai-
« rain, s'ensuit-il donc que cette chose soit faite à l'image de
« l'airain? Et cependant, la statue est l'airain. Ainsi la sa-
« gesse de Dieu est la puissance, à l'image, à la ressemblance
« de laquelle l'homme a été créé, et cependant on ne lit nulle
« part que la créature humaine ou tout autre ait été créée à
« l'image de cette puissance. La créature raisonnable paraît
« donc avoir été créée seule à la ressemblance de la sagesse
« divine. Mais ce monde, qui n'est pas une créature raison-
« nable, a-t-il été fait à l'image d'une autre raison d'être,
« d'un autre exemplaire que la sagesse de Dieu? Au-
« cune de ces formes qui habitent la pensée de Dieu ne pa-
« raît être la raison d'être, l'exemplaire de l'ensemble des
« choses : si cela était, le monde serait de toute nécessité une
« des choses qui sont contenues dans le monde, ce qui n'est
« aucunement vrai, tandis que le propre du monde est de
« contenir toutes les choses dont les raisons d'être existaient
« éternellement dans la sagesse de Dieu. Comment, d'autre
« part, ce monde et quelqu'une des créatures qu'il contient
« pourraient-ils avoir la même raison, le même exemplaire?
« En effet, si le monde et la créature raisonnable avaient le
« même exemplaire, la même raison, ils ne constitueraient
« qu'une même chose. Il ne semble donc pas qu'ils aient l'un
« et l'autre le même exemplaire, la même raison d'être,
« c'est-à-dire la sagesse de Dieu. Il faut expliquer, au moyen
« de quelque distinction, comment la sagesse de Dieu peut
« être à la fois l'exemplaire, la raison du monde et de la
« créature raisonnable. On dit que la sagesse de Dieu est la
« raison et l'exemplaire du monde, parce que la sagesse de
« Dieu contient en elle-même l'universalité de tous les
« exemplaires des choses, et que, semblablement, le monde

« renferme en lui-même l'universalité des choses faites à l'i-
« mage de ces raisons éternelles. Or, ce n'est pas au même
« titre que la créature raisonnable a la sagesse de Dieu pour
« sa raison d'être et son exemplaire ; c'est parce qu'elle peut,
« au moyen de son intelligence et de sa connaissance des
« choses, discerner le vrai, aimer le bien, et, en cela, c'est-à-
« dire en discernant les choses et en aimant le bien, imiter
« la sagesse de Dieu. En effet, la même chose peut, sous di-
« vers rapports, être en plusieurs. Ainsi cet homme peut,
« dans le même temps, être semblable à un autre homme
« sous le rapport de la couleur, à un autre sous le rapport
« de la science, et cependant on ne saurait accorder que ce-
« lui-ci et celui-là soient semblables à la même chose, et rien
« ne force à dire que cette même chose soit semblable à ce-
« lui-ci et à celui-là. De même, comme cela résulte claire-
« ment des prémisses, la créature raisonnable et ce monde
« n'ont pas la même raison, le même exemplaire, parce que
« la sagesse de Dieu est, comme on l'a dit, l'exemplaire, la
« raison de l'un et de l'autre. » Telles sont les conclusions de Robert de Melun sur l'universel *ante rem*. Il ne s'arrête pas là ; il consacre quelques chapitres encore à l'examen du même problème ; mais il ne nous est pas nécessaire de le suivre plus loin : nous connaissons maintenant sa pensée, et nous sommes peu curieux d'analyser des distinctions d'un moindre intérêt.

Cette pensée est incontestablement réaliste. Les nominalistes disent simplement : Dieu ayant voulu le monde, sa volonté s'est faite : le monde a été créé. La foi n'enseigne pas autre chose. C'est la métaphysique platonicienne qui va plus loin. Celle-ci distingue la volonté de Dieu de son intelligence, son intelligence de ses idées ; elle partage même ses idées en deux catégories : les idées universelles, les idées particulières, et les combine à sa fantaisie pour produire les effets

divers. Jeu frivole de l'imagination, qu'elle appelle la science de Dieu ! Robert de Melun, on le voit trop, est un des maîtres de cette science ; mais ce qui rend tout-à-fait digne de remarque le long fragment que nous venons de traduire, c'est qu'après avoir offert aux réalistes tous les gages d'une adhésion sans réserve, il revient sur lui-même, dénonce les conséquences hétérodoxes de sa propre doctrine et les désavoue très-énergiquement. Nous l'avons déjà vu protester contre la thèse de l'universel *in re*. Cette thèse, c'est la confusion de toutes les choses au sein de l'étant unique, c'est l'identité substantielle de la créature et du créateur. Il a commencé par rejeter cette conclusion. Maintenant il s'agit de l'universel *ante rem*. Qu'en disait Bernard de Chartres? Après avoir décrit la manière d'être des exemplaires éternels, il en faisait procéder les exemples, et, remontant ensuite des effets aux causes, pour descendre encore une fois des causes aux effets, il finissait par tout brouiller, attribuant aux essences incorporées du premier ordre les mêmes conditions d'existence qu'aux manifestations primordiales de l'entendement divin. Que d'impiétés dans ces assimilations! Robert de Melun s'écarte de cette voie avec sa prudence ordinaire. On dit que toutes les choses étaient en Dieu avant d'être produites en acte par sa volonté. Il en convient. On ajoute que les choses ont été créées à l'image de leurs éternels modèles. Robert de Melun fait observer ici que ces termes d'*image*, de *ressemblance*, peuvent se prendre dans un sens large et dans un sens étroit. Dans le sens large, il accorde que les choses ont été façonnées par la main de Dieu suivant les types originaux · mais si l'on veut prétendre que cette conformité des exemples et des exemplaires va jusqu'à leur identité, et que les essences subalternes participent de toutes les qualités qui se trouvent dans les manifestations premières de la sagesse divine, c'est une opinion contre laquelle il proteste. Bernard

de Chartres ne signalait pas entre le créateur et la créature d'autre distinction que celle-ci : la cause précède son effet. Robert de Melun s'empresse d'ajouter : la cause est l'esprit, l'effet est le corps : donc il n'existe, entre la cause et l'effet, aucune conformité de nature ; et comment deux essences qui diffèrent selon la nature pourraient-elles avoir les mêmes qualités, les mêmes perfections? On lit, il est vrai, dans l'Ecriture, que la créature raisonnable a été faite à l'image de la sagesse divine. Mais cela signifie-t-il que la créature raisonnable possède tous les attributs, toutes les puissances de la sagesse divine? Il est évident que la ressemblance dont parle l'Ecriture ne va pas jusque-là. La créature raisonnable a été douée de facultés qui lui permettent d'imiter la sagesse divine : c'est un grand privilége, bien que cette imitation soit toujours et nécessairement très-imparfaite ; aussi dit-on que la créature raisonnable est le plus merveilleux ouvrage du créateur : mais assurément cette puissance d'imitation ne suppose aucune identité de nature. On assimile encore la sagesse divine et l'univers. L'univers contient toutes les choses, comme la sagesse divine contient toutes les formes. Cela est vrai. Donc l'univers a quelque ressemblance avec la sagesse divine. On ne le conteste pas. Mais de cette ressemblance à l'identité prétendue, il existe un intervalle infranchissable. C'est ce que notre théologien démontre dans les meilleurs termes.

Pierre de Poitiers et Robert de Melun sont des théologiens qui traitent les philosophes avec quelques ménagements. Mais quel accueil l'Eglise fit-elle à ce parti modéré? Elle ne lui trouva pas des haines assez vigoureuses, et, comme elle avait juré d'exterminer les patriarches des hérétiques, elle poursuivit avec non moins d'ardeur, non moins de colère ces tièdes défenseurs de la foi, qui, faisant la part de la théologie, réservaient à la philosophie un domaine spécial. Gauthier de

St-Victor, Jean de Cornouailles et quelques autres docteurs se levèrent pour les combattre. Ce Jean de Cornouailles avait étudié sous Pierre Lombard et sous Robert de Melun. Il fut d'abord très-zélé pour la doctrine de ses maîtres; mais, ayant ensuite changé de parti, il se retourna contre eux et les dénonça comme ennemis de l'Eglise et de la vérité. On a de lui deux traités; l'un, sous le titre de : *Apologia de Christi incarnatione*, inséré dans les œuvres de Hugues de St-Victor; l'autre, sous le titre de : *Eulogium de Christo homine*, publié par dom Martène, au tome v de ses *Anecdota* [1]. Comme l'indiquent les titres qu'ils portent, les deux traités de Jean de Cornouailles ont pour objet l'humanité du Christ, et l'auteur reproche à tous les dialecticiens de son temps de favoriser le nihilisme. De plus curieux investigateurs trouvèrent, dans les quatre livres des *Sentences*, quatorze autres propositions au moins suspectes, sur lesquelles ils appelèrent l'examen de l'Eglise. Comme ces propositions n'intéressent pas la philosophie, disons simplement qu'elles furent jugées et notées d'un signe réprobateur.

Aucune liberté de langage n'était plus supportée. L'Eglise ne voulait plus entendre que les poétiques rêveries des mystiques. Egarée par l'orgueil, par la folle manie de connaître ce qui ne peut être connu, la créature a blasphémé contre son créateur [2] : « De la vanité de la connaissance, elle en est « venue à l'arrogance du langage [3]. » Voilà ce que répètent avec douleur les vrais chrétiens, les vrais fidèles. Toute question leur semble indiscrète; ils supposent que toute démons tration cache un piége : mais avec quelle confiance ils s'abandonnent aux charmes dangereux de l'extase! Un des livres qui conviennent le mieux à cette époque est celui d'Adam le Pré-

[1] Pag. 1637-1702. — [2] Adam Præmonstr. Sermo 5 in adv. Domini, in *Operibus*, editis a God. Ghiselberto; Antuerpiæ, 1659, fol. — [3] Idem, sermo 12 in adv. Dom.

montré [1], qui a pour titre : *de Triplici Genere contemplationis* [2]. Son âme, dit-il, est blessée et elle sollicite du Seigneur le baume de sa miséricorde ; elle est chargée de péchés, enlacée dans les filets des vices, épuisée par la douleur, accablée par la honte, et, d'une voix éteinte, elle appelle à son secours celui qui est la source de toute grâce, de toute vie. Mais où est-il? quel est-il? Dans le trouble où l'ont jetée les discours impies des philosophes, l'âme a conservé l'amour, mais elle ne sait plus ce qu'elle aime, ce qu'elle doit aimer. Elle s'adresse donc aux pierres, aux rochers, et leur dit : « — Qui êtes-vous? — » Et les pierres, les rochers répondent : « — Nous sommes ses créatures, comme tu l'es toi-« même. — » A la même question, le soleil, la lune et les étoiles font la même réponse. L'âme interroge ensuite le sable de la mer, la poussière de la terre, les gouttes de la pluie, les jours des siècles, les heures des jours, les moments des heures, le gazon des champs, les branches des arbres, les feuilles des branches, les côtes des feuilles (*costullæ foliorum)*, les écailles des poissons, les ailes des oiseaux, les plumes de leurs ailes, les paroles des hommes, les voix des animaux, les mouvements des corps, les pensées des esprits; et ces choses déclarent à l'âme toutes ensemble : — « Nous « ne sommes pas celui que tu demandes : cherche au-dessus « de nous et tu trouveras notre créateur ! » — Nous le savons bien ; tout cela n'est qu'une amplification des paroles de l'Apôtre, citées par le Lombard à la troisième distinction du premier livre des *Sentences*. Mais saint Thomas, Duns-Scot, Guillaume d'Ockam et beaucoup d'autres, amplifiant le même paragraphe, y ont trouvé la matière des plus subtiles démonstrations. Démontrer est ce dont s'inquiètent le moins Adam et ses confrères en mysticisme. Ils chantent, ils célèbrent la

[1] Mort en 1180. — [2] In *Operibus* a God. Ghiselberto editis.

gloire de Dieu sur le mode le plus lyrique ; mais ils dédaignent le raisonnement, redoutent et proscrivent les gens qui raisonnent.

Pierre de Reims, chantre de l'église de Paris, connu sous le nom de *Petrus Cantor*, n'est pas un adversaire moins ardent des gloses philosophiques. Il les attaque dans son traité qui a pour titre : *de Contrarietatibus Theologiæ* ou *de Tropis Theologicis* [1] : il propose, dans son *Verbum Abreviatum* [2], une nouvelle méthode d'enseigner la théologie, et cette méthode est celle qu'il pratique ; elle consiste à simplifier les textes sacrés, à retrancher les images, les figures, les ornements de style qui peuvent servir de matière à des distinctions, c'est-à-dire à des disputes. Plus de commentaires, mais des abrégés : voilà ce qu'il faut pour l'usage de l'école [3]. « Evitons, dit-il, « les superfluités de la littérature profane : ce qui ne sert « pas à la foi peut être grandement profitable à l'impiété. « Evitons ces sottes questions que l'on fait sans régle et qui « engendrent les procès. Quelle différence y a-t-il entre les « questions sottes et les questions téméraires? Les premières « sont vaines, inutiles ; les autres sont dangereuses et don- « nent naissance à l'erreur [4]. » L'intelligence qui cherche la perfection n'a que deux choses à considérer : la foi et les mœurs. Donc affermissons-nous dans nos croyances ; corrigeons nos instincts pervers : disputons moins et vivons mieux. Ce sont là tous les préceptes de la sagesse. Si ce n'est pas ce qu'enseigne la philosophie, c'est une science futile, indigne d'occuper un esprit sérieux.

Nous voyons arriver à la même conclusion, mais par une voie tout opposée, les Cornificiens, secte contemporaine dont nous dirons ici quelques mots. C'est Jean de Salisbury qui

[1] Bibl. Nat.; manuscrits de St-Victor, n° 401. — [2] Publié en 1639, in-4°, Mons, par dom G. Galopin. — [3] *Verbum Abreviatum*, cap. I. — [4] *Ibid*, c. III.

nous la fait connaître et c'est lui peut-être qui lui a donné ce nom bizarre dont on cherche encore le sens. Quelques-uns supposent, il est vrai, que c'est un nom d'homme, et ils imaginent, en conséquence, un certain *Cornificius* auquel ils rapportent l'ingénieux portrait que Jean de Salisbury nous a laissé du chef de cette école [1]. Nous avons à présenter une autre hypothèse. Lucrèce se sert du mot *Cornifer*, et Cicéron du mot *Corniger* pour désigner un animal qui porte des cornes : suivant cette étymologie, *Cornifex*, *Cornificius*, signifiera « celui qui fait des cornes. » Mais de quelles cornes peut-il être ici question? Sans doute de ces *cornua disputationis* dont parle encore Cicéron ; ce qu'on appelle, en logique, les cornes d'un dilemme. A ce compte, nos Cornificiens auraient été d'aigres disputeurs, des logiciens acérés, d'intraitables sophistes. C'est, en effet, la réputation que Jean de Salisbury leur a faite. Ils se proposaient, dit-il, ces questions dérisoires : « Un porc qu'on mène au marché est-il tenu par l'homme ou par la corde? — Celui qui vient d'acheter une chappe, a-t-il, en même temps, acheté le capuchon? [2] » Ils méprisaient les poètes, les historiens ; ils avaient persécuté les maîtres de l'école, Abélard, Gilbert de la Porrée, Anselme et Raoul de Laon, Albéric de Reims, Simon de Paris [3] ; ils n'épargnaient personne, si ce n'est peut-être Hugues de Saint-Victor. Mais où devait les conduire cet esprit de chicane? A la négation même de toute certitude logique, au scepticisme. C'est ce que raconte Jean de Salisbury : « Cœterum hujus « sectæ, post damnum temporis, rerumque jacturam et spes « deceptas et propositi sui solatio destitutas, multiplex usus « emersit. Alii namque monachorum aut clericorum claus- « trum ingressi sunt, et plerique suum correxerunt errorem.. « Alii autem, suum in philosophia intuentes defectum, Saler-

[1] *Metalogicus*, lib. I, c. II. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid*, c. IV.

« num vel ad Montem-Pessulanum profecti, facti sunt clientes « medicorum. Alii, similes mei, se nugis curialibus mancipa- « verunt, ut magnorum virorum patrocinio freti, possint ad « divitias aspirare [1]. » Le cloître, l'école de Montpellier et la cour, voilà quels ont été, dans les temps modernes, les lieux de refuge adoptés de préférence par la plupart des sceptiques.

Nous arrivons à la fin du douzième siècle, et, après les grandes agitations qui ont signalé l'époque d'Abélard et de Gilbert de la Porrée, nous trouvons le scepticisme et le mysticisme assis sur les ruines de la philosophie. On se le rappelle peut-être, nous avions annoncé que tel devait être le fruit de si nobles efforts. Ne terminons pas, toutefois, cette rapide histoire des doctrines professées au douzième siècle, sans parler avec quelques détails de deux lettrés qui se recommandent à notre estime par des titres égaux peut-être, mais divers : Alain de Lille et Jean de Salisbury.

Alain de Lille, *Alanus de Insulis, Insulensis*, aussi nommé Alain de Ryssel, né vraisemblablement dans la ville dont il porte le nom, s'est plus fait connaître par ses ouvrages que par les actes de sa vie. Charles de Wisch a publié la plupart de ses traités et de ses poèmes en un volume in-folio, à Anvers, en 1653 ; cependant on regrette de ne pas trouver dans ce recueil l'opuscule *De Arte Catholicæ Fidei*, édité par B. Pez au tome 1er de son *Thesaurus Anecdotorum*.

Suivant Tennemann, Alain de Lille employa la méthode mathématique dans l'exposition des mystères de la foi. Cette observation est exacte, si l'on veut ne l'appliquer qu'au traité publié par Bernard Pez : là, en effet, l'auteur procède en énonçant des théorèmes suivis de démonstrations [2] ; mais,

[1] *Ibid*, c. III.

[2] « Probabiles fidei nostræ rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosissime ordinavi, ut qui prophetiæ et Evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem rationibus inducantur. Hæ vero rationes, si

dans tous ses autres ouvrages, sa méthode, si c'en est une, est la méthode poétique. Ce docteur pourrait même être compté parmi les poëtes, non-seulement parce que le principal, le plus célèbre de ses ouvrages est un poëme, mais encore parce qu'il a rarement écrit en prose, sans prodiguer les descriptions et faire un usage excessif des allégories. Aristote lui convient peu; il le cite moins souvent qu'il ne l'attaque; il lui préfère bien, pour la dialectique, l'auteur du *Phédon* et du *Timée* :

..... Mens sese accingat ad illa
Quæ minime fiunt, sed sunt, velut illa Platonis
Verba canunt; jamque a sensu nihil expetet, ipsas
Naturas rerum expendens speciesque; deinde
Angelicos pervecta gradus, ascendet Olympum [1];

Quant à la morale, il se fait volontiers l'interprète de Sénèque [2], qu'il abandonne quelquefois pour suivre l'épicurien Lucrèce [3]. C'est un homme assez mal réglé, qui est tour-à-tour, en parlant des mêmes choses, plein de réserve ou plein d'audace; qui s'élance, après avoir recommandé la foi des simples, dans les régions aventureuses du possible, et n'en revient qu'après les avoir complétement explorées. Mais voici comment il faut se rendre compte de ses apparentes contradictions. On est allé trop loin avec la logique; l'esprit de système a causé trop d'agitation dans l'Eglise, trop d'inquiétude dans les consciences : il convient de ne plus fréquenter cette voie dangereuse. Doit-on cependant supprimer toute liberté? Non sans doute, et, puisqu'on ne saurait encore imputer à l'imagination aucun délit, pourquoi ne lui permettrait-on pas de parcourir le domaine désormais interdit par

homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usquequaque; fides enim non habet meritum, cui ratio humana ad plenum præbet experimentum » *De Arte cathol. fidei*, p. 476 Pezii. Tennemann, *Geschichte der Phil*., t. VIII, p. 289.

[1] Dans son poëme *A Deo semper incipiendum*. — [2] *De Arte Prædic.*, c. III, XXI, XXIII, XXIV, XXV, XXIX, XXXVI. — [3] *Ibid*, c. I.

les conciles à la raison convaincue d'hétérodoxie? Telle est, il nous semble, la pensée d'Alain.

Ainsi, nous l'entendons répéter souvent, dans ses écrits dogmatiques, que les philosophes ne doivent pas être consultés sur les choses de la foi : dans ses poèmes, au contraire, il s'exprime avec la plus grande indépendance sur ces questions réservées. « S'il vous arrive, dit-il aux prédicateurs, de « quitter les livres des théologiens pour ceux des philo- « sophes, observez-bien si vous rencontrez, par hasard, « dans ceux-ci, des démonstrations favorables à la croyance « catholique, afin d'enrichir les Hébreux des dépouilles des « Egyptiens....: mais la philosophie, ne l'oubliez pas, c'est « le camp de l'étranger ; s'il est permis de le visiter en pas- « sant, il ne l'est pas d'y séjourner [1]. » C'est dans le même esprit que, s'adressant aux divers hérétiques de son temps, il établit les propositions suivantes : « L'intellect naturel ne peut « rien comprendre de ce qui est dépourvu de forme. » Or, Dieu n'a pas de forme, *omnimodam formam subterfugit;* on ne peut lui attribuer, sans commettre un blasphème, quelqu'un des modes prédicamentaux : donc on ne peut ni le comprendre, ni le nommer ; donc Dieu n'est pas l'objet de la science, mais de la foi [2]. Cependant, on le définit, on le nomme. Cela est vrai, mais aucune définition de Dieu ne peut être exacte, aucun nom prononcé par les lèvres humaines ne peut représenter fidèlement le mystère de perfection que contient l'essence divine [3]. Ainsi parle notre docteur quand il s'agit de protéger la foi menacée par les assauts de la raison. Mais bien autre est son langage, lorsqu'il se laisse conduire par l'imagination dans le vaste domaine du supersensible. Alors il aime à se rappeler ce qu'il a pu connaître des rêves de Platon, de ceux d'Epicure et de ceux des Alexandrins, et

[1] *De Arte Prædic.*, c. XXXVI. — [2] *Ibid*, c. XIII, XIV, XV, XVI. — [3] *Ibid*, c. XX.

s'efforce de les concilier dans une nouvelle synthèse; alors il prête une oreille attentive à toutes les voix de la nature, pour transcrire ensuite sur le papier les notes graves ou aiguës, et même les demi-tons les plus incertains que lui semble produire le travail harmonieux des êtres au sein de l'espace. Il n'est plus ce théologien cauteleux qui reculait avec effroi devant le problème de l'être : le voici devenu le plus entreprenant, le plus enthousiaste des théosophes.

Parmi les opuscules d'Alain, édités par Charles de Wisch, nous en désignerons deux : le traité *De Planctu naturæ* et l'*Anti-Claudianus*, dans lesquels l'auteur nous a fait ses confidences les plus intimes, soit en prose, soit en vers. C'est dans le *De Planctu naturæ* que la Nature en deuil vient énumérer les désordres créés sur la terre par le génie inquiet de l'homme, et les déplorer en des termes que nous paraissent répéter aujourd'hui les auditeurs d'une école très-présomptueuse, très-infatuée de ses chimères, où l'on se persuade trop facilement que tout ce qui est étrange est nouveau. Au début de cette composition bizarre, la Nature, s'entretenant avec le philosophe, lui montre du doigt une région invisible, située entre le ciel et la terre, et lui dit que cette région est la demeure des anges, vicaires de Dieu, créateurs, ou, du moins, distributeurs des formes, aux ordres desquels est soumise toute chose créée, qui vit et se meut au sein de l'universelle harmonie : « Deus imperando hominem creat; « angelus operando procreat; homo obtemperando se re- « creat : Deus imperat authoritatis magisterio; angelus ope- « ratur actionis ministerio; homo obtemperat regenerationis « mysterio. » Tels sont les jeux d'esprit de dame Nature. Mais qu'y a-t-il au fond de ces antithèses? Il y a la doctrine Alexandrine des émanations et des générations successives; il y a une hérésie déjà condamnée par l'Eglise dans les livres des gnostiques. Mais ce n'est pas tout.

Nous lisons dans les notes savantes annexées par M. Jourdain à ses *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote,* une analyse de l'*Anti-Claudianus,* d'Alain de Lille. Cette analyse retrace les faits que le poète a racontés avec son abondance ordinaire; mais on n'y trouve pas le curieux détail de ses rêveries philosophiques.

La Nature qui, dans le traité *De Planctu naturæ,* a fait entendre les gémissements dont nous avons parlé, se propose de créer un nouvel homme, moins imparfait que le premier. Pour exécuter ce grand dessein, elle appelle les Vertus à son aide, et celles-ci, empressées de répondre à l'appel de la nature se réunissent en conseil dans son palais. La délibération est ouverte par un conseil de la Prudence. Elle déclare qu'elle se sent bien capable de donner au nouvel être la matière et la forme, mais qu'elle ne saurait lui communiquer le mouvement. La Raison parle après elle, et propose d'envoyer la Prudence en ambassade près du suprême moteur, qui seul possède le trésor de la vie, et de lui demander une âme pour ce corps dont les éléments matériels seront fournis par les Vertus.

Mais contemplons un instant la Raison, puisque le poète prend si grand soin de décrire son visage, son port et son costume. Elle tient dans sa main trois miroirs, dont il nous importe de connaître l'usage. « Dans le premier, nous dit le « poète, elle observe attentivement la série des causes, elle « voit l'alliance conjugale du sujet et de la forme, leurs ten- « dres étreintes, » et ce qu'elles produisent, c'est-à-dire la génération, la conservation et l'incessante transformation des choses [1]. Dans le second miroir, la Raison « contemple les « sujets qui, dépouillés de leurs formes, rentrent dans l'an-

[1] Il faut noter ici qu'Alain de Lille, admettant volontiers la cosmogonie platonicienne, suppose que la substance indéterminée est le premier sujet de génération, et que la substance informée vint après : « Rerum substantia simul

« tique chaos, leur patrie, tandis que la forme pure, rendue
« à son premier état, se sent rajeunir, et loin de porter le
« deuil d'un époux désormais indigne d'elle, se repose et se
« réjouit dans son essence...

Suo gaudens requiescit in esse »

La Raison voit encore, dans ce miroir, « d'un œil calme, « mais profondément méditatif, comment le composé est le « simple, le céleste est le caduc, le divers est le même, le pe- « sant est le léger, le mobile est l'immuable, l'obscur est le « brillant, le précieux est le vil, le plaisant est le triste, l'éter- « nel est le périssable, le changeant est le permanent. » En d'autres termes, le second miroir enseigne à la raison comment les universaux, matière et forme, séparés de tout sujet naturel, subsistent néanmoins par eux-mêmes : théorie venue de l'école d'Athènes, qui doit être si vivement contredite par Albert-le-Grand et par saint Thomas : elle lui enseigne, en outre, cet autre système que l'on s'étonne plus encore, sans doute, de voir poser au douzième siècle, et en des termes si résolus, le système suivant lequel tous les contraires sont de vaines apparences, tout devant être identique au sein de l'absolu. Mais parlons enfin du troisième miroir, ou plutôt laissons le poète nous en faire la description. « La noble « essence de l'or, qui, bien plus pure que tout l'or terrestre, « ne peut même reconnaître, avouer sans honte son genre et « son espèce,

Vixque suum dignata genus speciemque fateri,

« forme le troisième miroir, plus sincère encore que les deux « autres, sur lequel tous les objets se reproduisent même « avec leurs ombres. Ici la Raison contemple la source des

creata est, sed non simul per species formata est. Et simul extitit per substantiam materiæ, non simul apparuit per speciem formæ. » *Dicta mag. Alani*, in *Operibus*, p. 160.

« choses, le *genus* du monde, l'Idée de l'univers, l'exem-
« plaire, l'espèce, l'origine, la fin et les causes permanentes
« desquelles procède tout ce qui est individuellement : elle y
« apprend de quelle manière, pourquoi, comment, quand le
« monde créé, mobile, soumis à tant de vicissitudes, a reçu
« l'être, la figure, la vie, de ce qui est incréé, immuable,
« parfait ; comment l'Idée céleste engendre la forme ter-
« restre.....; comment enfin rayonne dans le monde l'image
« de l'Idée, image dont le pur éclat resplendit même au sein
« des ténèbres..... » Voilà ce que la Raison voit dans les trois miroirs allégoriques. Cela, certes, nous intéresse, et au plus haut point. C'est, il est vrai, le poète qui nous fait ces descriptions ; mais le philosophe ne nous est-il pas suspect d'être d'accord avec lui ? Suivons maintenant la Prudence, envoyée vers la Cause des causes par le conseil des Vertus.

La Raison conduit son char, qui a été fabriqué par les Sept Arts libéraux, et le dirige vers le ciel ; mais à peine sont-elles parvenues à la région des étoiles, que les chevaux attelés au char de la Prudence, c'est-à-dire la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, commencent à bondir, à se cabrer, et à témoigner par leurs hennissements qu'ils ne peuvent s'avancer au-delà, la route n'étant plus frayée. La Raison n'est pas alors moins embarrassée que la Prudence ; quand celle-ci découvre au sommet de la voûte étoilée une jeune fille au céleste visage, couronnée d'un diadème brillant de mille feux. C'est la Théologie. Saluée et complimentée par la Prudence, elle consent à la conduire près de celui qui gouverne le céleste empire, après toutefois qu'elle se sera séparée de son indiscrète compagne, la Raison, qu'elle sera descendue de son char, et qu'elle aura laissé, dans la région dont ils n'ont pu franchir la limite, quatre de ses pesants coursiers. Ces conditions acceptées, la Théologie entraîne la Prudence vers les plus hautes sphères de l'empyrée. Mais bientôt, en présence de ce foyer

de lumière qui sert de palais au souverain qu'elle est venue solliciter, la Prudence se sent défaillir. La Foi la rend à la vie, se charge de la conduire auprès du maître de ces lieux, et lui fait présent d'un miroir dans lequel elle pourra contempler sans péril toutes les merveilles du séjour suprême :

Cuncta stupet quæ nuncius offert
In speculo visus, ubi nil mortale, caducum,
Deficiens, terrestre, micat, solumque refulget
Æternum, cœleste, manens, immobile, certum.
Hic videt ingenitas species, speculatur Idæas
Cœlestes, hominum formas, primordia rerum,
Causarum causas, rationum semina, leges
Parcarum, fati seriem mentemque Tonantis.

Amenée enfin devant Dieu, la Prudence lui présente sa requête, qui est favorablement accueillie : l'âme qu'elle est venue chercher lui est promise, et tandis qu'elle se prosterne aux pieds du Seigneur pour lui témoigner la vive reconnaissance de la Nature et des Vertus, celui-ci travaille à remplir la promesse qu'il vient de faire :

Ipse Deus rem prosequitur, producit in actum
Quod pepigit. Vocat ergo Noym quæ præparet illi
Numinis exemplar, humanæ mentis Idæam,
Ad cujus formam formetur spiritus omni
Munere virtutum dives, qui, nube caducæ
Carnis obumbratus veletur corporis umbra.
Tunc Noys ad regis præceptum singula rerum
Vestigans exempla, novam perquirit Idæam.
Inter tot species, speciem vix invenit illam
Quam petit ; offertur tandem quæsita petenti.
Hanc formam Noys ipsa Deo præsentat, ut ejus
Formet ad exemplar animam. Tunc ille sigillum
Sumit, ad ipsius formæ vestigia formam
Dans animæ, vultum qualem deposcit Idæa
Imprimit exemplo : totas usurpat imago
Exemplaris opes, loquiturque figura sigillum.

Arrêtons-nous ici ; n'achevons pas l'analyse de ce poëme. Le reste nous importe peu ; mais ce que nous venons d'en faire connaître ne méritait-il pas une mention étendue? Il est incontestablement ingénieux ; en outre, il est bien dans l'esprit

du temps, dans l'esprit de l'Eglise, qui, victorieuse de toutes les sectes, prétendait assigner à l'instrument philosophique, la raison, le rôle subalterne dont Alain se contente pour elle. Mais ce n'est pas là seulement ce qui nous intéresse dans ce poëme, car cela se trouve ailleurs. Ce que nous ne rencontrons dans aucun des autres monuments du douzième siècle, c'est une exposition aussi complète de la théorie des idées séparées. Jean Scot, Gerbert, Bernard de Chartres avaient évidemment été beaucoup moins loin. A la faveur de l'allégorie poétique, Alain nous représente les idées, les formes, comme subsistant par elles-mêmes, avant les choses, et hors de leur cause, hors de l'intelligence divine : il suppose mêmequ'ayant résolu de fabriquer une âme nouvelle, Dieu doit d'abord appeler près de lui la Noys, sa pensée, lui confier le soin d'aller chercher, au lieu des formes, un type convenable, attendre quelques instants son retour, et façonner ensuite l'exemple, la copie, suivant l'exemplaire, le modèle, qui vient de lui être transmis. Les prémisses de cette fabuleuse idéologie sont peut-être dans la glose de Chalcidius ; mais des prémisses aux conséquences, quel pas à faire ! Pour expliquer, sinon pour justifier, l'audace de notre poète, disons qu'il avait entre les mains [1] un opuscule fécond en nouveautés dont les théosophes venus avant lui ne soupçonnaient pas même l'existence : nous voulons parler de ce fameux *Liber de Causis*, qui doit bientôt exercer dans l'école une influence si grande et si fâcheuse.

Quelques mots maintenant sur Jean de Salisbury. Né dans la ville dont il porte le nom, il vint à Paris en l'année 1137, et, après avoir fait plusieurs courses en Italie et en Angleterre, il mourut, en France, sur le siége épiscopal de Chartres, en l'année 1182 [2]. Comme il était doué d'un esprit vif, avide de

[1] M. Jourdain, *Recherches critiques*, p. 210. — [2] Brucker, *Hist. crit.*, t. III, p. 773, 777.

connaître, mais très-peu facile à contenter, il fut successivement auditeur de tous les maîtres de son temps, et il nous a transmis sur chacun d'eux les plus intéressants détails, dans les deux principaux ouvrages qui nous sont restés de lui. Ces deux ouvrages, dont l'un a pour titre : *Policraticus de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, et l'autre : *Metalogicus*, ont été souvent imprimés. Disons d'abord de Jean de Salisbury, que c'est l'écrivain le plus correct, le plus élégant, le plus aimable du douzième siècle, et que, ne paraissant pas appartenir à la famille des docteurs de cette époque, il serait pris plus volontiers pour quelque contemporain des beaux esprits de la Renaissance.

Recherchons ensuite sa doctrine. M. Pastoret veut qu'il ait été réaliste [1]; Tennemann et M. Cousin le comptent parmi les nominalistes. Il nous semble qu'il n'était ni l'un ni l'autre. Est-ce un réaliste qui aurait appelé le péripatéticien du Pallet son *cher Abélard,* et qui aurait critiqué comme il l'a fait toutes les thèses suspectes de favoriser plus ou moins la doctrine des essences universelles ? Est-ce un nominaliste qui aurait accusé d'*hérésie* le maître du Lycée, et qui, parlant de Platon, se serait exprimé dans ces termes : « Sol e cœlo visus « est cecidisse, qua die philosophorum princeps Plato rebus « humanis excessit ? » Qu'est-ce donc que Jean de Salisbury ? C'est, au douzième siècle, le réprésentant du doute philosophique. Adversaire de tous les systèmes absolus, il ne veut pas, d'autre part, être confondu avec les sceptiques vulgaires, et, pour enlever tout prétexte à cette confusion, il attaque sans cesse les Cornificiens et les traite avec le dédain le plus amer. C'est un disciple éclairé de Sextus et de Carnéade. En veut-on la preuve ? On n'a qu'à lui demander son avis sur les moyens de connaître, sur ces *principia cognoscendi* dont la

[1] *Hist. Litt.*, t. XIV, p. 116.

distinction, encore obscure au douzième siècle, doit être, dans le siècle suivant, l'objet d'une analyse si rigoureuse. S'agit-il d'abord de l'expérience? Voici comment il répond à ceux qui fondent tout sur elle : « Scio equidem lapidem aut « sagittam, quam in nubes jaculatus sum, exigente natura « recessuram in terram; nec tamen simpliciter recidere in « terram et quia novi necesse est; potest, enim, recidere et « non recidere. Alterum tamen, etsi non necessario, verum « tamen est, illudque utique quod scio futurum. Si enim fu- « turum non est, etsi forte putetur, non scitur tamen, quo- « niam illius quod non est non scientia, sed opinio est [1]. » Quel est cet argument? C'est celui de David Hume, l'argument célèbre de la bille. De l'existence des mêmes causes, on peut conclure que les mêmes effets auront lieu ; mais cette conclusion est simplement opinative : il n'y a certitude, connaissance certaine, que de l'effet présent. Et, cela posé, notre docteur poursuit et travaille à démontrer l'incertitude de toutes les sciences conjecturales, c'est-à-dire de toutes les sciences expérimentales : les mathématiques, l'astronomie, la physique, etc., etc., lesquelles traitent d'abstractions, opinativement et non scientifiquement appelées lois de la nature. Rejeter le témoignage des sens, c'est, dit-il, être insensé. Il est absurde de demander si le soleil brille, si la neige est blanche, si le feu brûle : « Obviare ergo principiis aut rebus per se « notis, sive de his ambigere, insensati est aut vecordis [2]. » Et cependant, il l'accorde, il est permis d'avoir des doutes sur les conditions de la matière, le mouvement et les principes des corps, le nombre et la divisibilité de l'étendue [3]. La raison n'est pas assurément un arbitre moins respectable que les sens ; mais elle a aussi ses opinions et ses chimères. Ainsi, que l'on disserte devant le sage sur la Providence, sur la sub-

[1] *Polycrat.*, lib. II, c. XXI. — [2] *Ibid*, lib. VII, c. VII. — [3] *Ibid*, lib. VII, c. VI.

stance, la quantité, les vertus et l'origine de l'âme, sur le hasard et l'énergie spontanée de la nature, sur les universaux, sur l'usage, la fin, la cause des vertus et des vices; sur tous ces points et d'autres encore le sage peut admettre les avis les plus différents, ou même n'en pas admettre, et faire profession d'ignorance : « Talia quidem sunt dubitabilia sapienti [1]. » Voilà les prémisses. Voici maintenant la conclusion : « Academicus, in his quæ sunt dubitabilia sapienti non « juro verum esse quod loquor : sed seu verum, seu falsum, « sola probabilitate contentus sum [2]. » Ou, comme on lit ailleurs : « Malo cum Academicis de singulis dubitare, quam « perniciosa simulatione scienter quod ignotum est, vel « absconditum, temere diffinire; eoque libentius Academicos « audio, quod eorum quæ novi nihil auferunt, et etiam in « multis faciunt cautionem, magnorum virorum auctoritate « effulti. » La reproduction textuelle de ces phrases nous épargne le soin de les commenter ; l'école à laquelle appartient Jean de Salisbury, c'est, il le déclare, la nouvelle Académie.

Cette déclaration nous suffit-elle? Elle nous suffit, si nous ne voulons interroger que le dialecticien. Mais qu'il est grand le nombre des sceptiques peu sincères, qui font valoir les arguments du doute contre les sens, contre la raison, pour avoir le droit de présenter ensuite une autre méthode que la méthode rationnelle! La première affaire des mystiques est, on le sait, d'amplifier les motifs divers que l'on peut invoquer contre la certitude des jugements apodictiques, et, cela fait, ils s'élancent, les yeux fermés, dans les sphères de l'idéal. L'ingénieux évêque d'Avranches est un de ces sceptiques de mauvaise foi. Et il y en a d'autres. Ainsi, David Hume reproduit contre le dogmatisme rationnel les mêmes objections,

[1] *Ibid* — [2] *Metalog.* in prologo.

les mêmes critiques. Mais s'en tient-il au pyrrhonisme? Non, certes : il ne veut pas accepter la raison comme principe de connaître; mais son principe, à lui, c'est le sens moral, le sens intime, le *common sense*. Jean de Salisbury ne fait pas non plus un long séjour dans cette voie difficile et désolée du scepticisme; mais il en sort par une issue autre que celles dont nous venons de parler. Quel est, se demande-t-il, le véritable but de la philosophie? Ce n'est pas la science, c'est la sagesse, c'est la vertu. Aimer Dieu, aimer son prochain de toute son âme, de toutes ses forces, voilà la première maxime du docteur chrétien. Si donc la philosophie est une science, c'est la science de la charité [1]. Et quels sont, à ce compte, les premiers d'entre les philosophes? Ce ne sont pas les plus habiles de ces turbulents ergoteurs, qui, dans leurs débats sur le particulier et le général, agitent tant de mots vides [2]; ce sont les plus rigides des stoïciens, les plus austères des cénobites, les Chartreux [3]. Cette conclusion se trouve dans le *Polycraticus*. Ne la prenons pas à la lettre; retenons-en, toutefois, que si Jean de Salisbury préfère Platon à son disciple rebelle, il a plus de goût encore pour Sénèque que pour Platon.

Ainsi, quand finit le douzième siècle, la dialectique est universellement décriée. A des points de vue divers, Jean de Salisbury, Alain de Lille, les Cornificiens, Hugues de Saint-Victor, et l'Eglise et l'école, tout le monde proteste contre la méthode démonstrative recommandée même par saint Anselme, et l'ère de la philosophie scolastique paraît être achevée. C'est un résultat que nous avons annoncé par avance; mais nous avons aussi fait prévoir quelles grandes destinées sont réservées, dans l'âge suivant, à cette méthode, à cette philosophie qui semblent à jamais compromises. Hâtons-nous donc de franchir les frontières au-delà desquelles nous allons

[1] *Polycrat.*, lib. VII, c. II. — [2] *Ibid*, c. XII. — [3] *Ibid*, c. XXIII.

trouver les illustres maîtres, les scolastiques par excellence. Les premiers termes du débat ont été posés dès l'ouverture des écoles; mais, à chaque pas que nous avons fait, nous avons vu sortir de ces termes des questions nouvelles; nous avons vu les mêmes conclusions prendre des développements nouveaux, inattendus. Au treizième siècle, ces conclusions seront toujours les mêmes; mais on ne les reconnaîtra plus qu'avec peine sous les formes imposantes qu'elles vont revêtir.

CHAPITRE XIV.

De la Philosophie des Arabes.

A quoi faut-il attribuer ce renouvellement des études, cette résurrection glorieuse de la philosophie. Nous ne sommes pas de ceux qui prétendent amoindrir les plus grands événements, en leur assignant les plus petites causes. Les faits moraux se succèdent les uns aux autres dans un ordre qu'on appelle, au gré des systèmes, fatal ou divin; et quand on s'arrête devant le plus médiocre événement pour s'étonner ensuite d'en voir sortir une de ces révolutions qui changent la face du monde, on confond ce qui doit être soigneusement distingué, la cause nécessaire et la cause accidentelle. La cause nécessaire est le fait interne, qui se produit conformément à la loi même des destinées humaines; la cause accidentelle est le fait du dehors, à l'occasion duquel cette loi se manifeste. Ainsi, nous dirons qu'au treizième siècle, la pensée devait nécessairement prendre le développement nouveau, qui a fait de ce siècle, dans les sciences comme dans les arts, la grande époque du moyen-âge, et nous reconnaîtrons, d'ailleurs, que la lecture de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote, traduites et commentées par les Arabes, a déterminé accidentellement ce mouvement des esprits.

Quels que puissent être les résultats de l'émancipation des intelligences, il faut qu'elles se dégagent des entraves de la tradition; quand elles devraient un jour gémir d'avoir trouvé la lumière, il faut qu'elles la cherchent. Aucun repos ne leur est accordé. Telle est la loi. La puissance de cette loi ne s'est peut-être jamais manifestée, dans l'Europe moderne, d'une

manière plus éclatante qu'au treizième siècle. Le seizième et le dix-huitième siècles, n'ont pas été en proie à de plus violentes convulsions. En France, en Italie, en Allemagne, dans la Bretagne insulaire, tous les rois, tous les princes, tous les chefs des familles prépondérantes ont le glaive en main et se livrent de meurtriers combats, à la suite desquels l'ordre civil se transforme, et les nationalités se constituent. Est-ce le jeu des ambitions rivales qui produit tout ce tumulte? Les ambitieux sont de tous les temps : il ne leur est donné de remuer le monde, que lorsque le monde aspire après le changement. Au milieu de ces luttes affreuses, des trèves sont conclues, des arrangements particuliers désarment les princes; mais alors ce sont les soldats qui se tournent contre leurs chefs, et, sur tous les points de l'ancien empire d'Occident, on voit apparaître des bandes formidables qui, sous les noms et les drapeaux les plus divers, menacent tous les établissements de l'ancienne société, et ruinent ceux qu'elles rencontrent sur leur chemin, avec une rage que rien ne semble pouvoir satisfaire. Les prophètes mal inspirés assurent que la fin des temps est venue : quelques hommes plus calmes et plus sages croient qu'il est utile d'offrir un aliment à cette activité délirante, et, par leurs conseils, les papes et les rois font prêcher des croisades. Aussitôt l'Europe se précipite sur l'Asie. Eh bien ! c'est durant ce cataclysme que se produisent les grands artistes et les grands philosophes du moyen-âge : les cathédrales s'élèvent du sol; les universités s'établissent ou régularisent leur constitution; on voit naître, dans le même temps, les universités d'Orléans, de Bourges, de Toulouse, de Montpellier; l'université de Paris reçoit d'un légat du pape des règlements nouveaux, et elle obtient de saint Louis de nouveaux privilèges; les ordres religieux, jaloux de sa gloire, organisent contre elle une redoutable concurrence, et si de fâcheuses querelles naissent de cette rivalité, elle a, toute-

fois pour résultat (car elle n'a pas de vils intérêts pour mobile) de stimuler le zèle des maîtres et l'ardeur des écoliers; la Sorbonne est instituée pour l'enseignement de la haute théologie, et l'on travaille à réunir dans cet établissement, qui doit servir de modèle à tous les autres, un nombre de volumes aussi considérable que dans la bibliothèque royale de la Sainte-Chapelle; enfin, comme récompense de tant d'efforts, les études scolastiques arrivent à un point d'où elles ne peuvent plus que descendre. Voilà le treizième siècle.

On peut se rendre un compte assez exact de cette étonnante surexcitation de toutes les énergies de l'âme humaine, en lisant le remarquable *Discours* placé par M. Amaury Duval à la tête du seizième volume de l'*Histoire littéraire de la France.* Tous les faits importants y sont racontés, et le narrateur montre comment ils se succèdent et s'enchaînent. C'est l'histoire d'une des révolutions les plus laborieuses et les plus fécondes qui aient eu lieu au sein de l'Europe chrétienne. Nous n'avons à nous occuper ici que de ce qui regarde le développement et le progrès de la recherche philosophique. L'élan étant donné par cette puissance inconnue qui presse ou ralentit, suivant les époques, la marche de l'intelligence, il s'agit, pour nous, de dire quels effets il a produits. Mais avant d'introduire sur la scène les premiers de nos docteurs scolastiques, nous avons fait connaître leurs instruments de travail, nous avons dressé le catalogue des ouvrages qu'ils avaient entre les mains pour commencer leurs études: nous ne pouvons ouvrir la seconde période de la scolastique, sans parler des ouvrages nouveaux qui ont fourni la matière des nouveaux débats.

On n'attend pas ici de nous une histoire, même abrégée, de la philosophie chez les Arabes. C'est un vaste et intéressant sujet, et l'Académie, si soucieuse de provoquer de telles enquêtes, appellera bientôt sans doute l'attention du monde

savant sur les archives encore obscures de cette grande section de l'école péripatéticienne. Nous ne saurions, pour notre part, qu'esquisser à larges traits les systèmes offerts à nos docteurs par ces récents interprètes, si différents des anciens.

L'étude de la philosophie commença chez les Arabes vers l'époque où la dynastie des Omniades fit place à celle des Abbasides. Ils eurent pour premiers maîtres des Juifs et des Chrétiens de la Syrie et de la Chaldée, qui leur transmirent d'abord des notions assez étendues sur la médecine, l'astronomie et la physique des Grecs, et leur donnèrent Galien traduit en arabe. Galien, qui parle souvent de Platon et d'Aristote, dut inspirer le désir de les connaître, et aussitôt que, pour répondre à ce désir, on eût traduit du syriaque en arabe quelques traités d'Aristote, les érudits musulmans se passionnèrent à ce point pour le maître du Lycée, qu'ils réclamèrent tous ses ouvrages et n'en voulurent plus étudier d'autres. Ces premières versions d'Aristote remontent au kalifat d'Al-Mamoun. Au temps d'Al-Motawackel (l'an 297 de l'Hégire), Honaïn ben-Ishâk, médecin nestorien établi à Bagdad, et son fils Ishâk, traduisirent Aristote, Thémiste, Porphyre, Alexandre d'Aphrodise, et leur traductions furent préférées à toutes les autres [1]. Après les traducteurs vinrent les commentateurs, et les résultats de cette étude furent ceux qu'on pouvait en attendre. « La doctrine des philosophes, dit l'historien Makrizi, causa à la religion, parmi les Musulmans, des maux plus funestes qu'on ne peut le dire. La philosophie ne servit qu'à augmenter les erreurs des hérétiques et à ajouter à leur impiété un surcroît d'impiété ! [2] » Le koran ne pouvant contenir que la vérité, et la *Physique* d'Aristote paraissant

[1] Brucker, *Hist. crit. Phil.*, t. III. Jourdain, *Recherches critiques*, p. 78 et suiv. *Dictionn. des sciences philos.*, au mot *Arabes*, art. de M. Munck. — [2] De Sacy, *Exposé de la relig. des Druses*, introd., p. 22.

d'ailleurs très-vraie, il s'agissait d'interpréter le koran et la *Physique* de manière à les mettre d'accord, et cette interprétation n'offrait pas moins de périls que de difficultés [1].

On désigne comme un des plus anciens et des plus illustres interprètes, parmi les Arabes, Abou-Jousouf-Jaacoub-ben-Ishâk-Al-Kendi. Il vivait au neuvième siècle de l'ère chrétienne. Il avait, dit-on, composé deux cents ouvrages, ou plutôt deux cents traités sur un nombre à peu près égal de questions philosophiques. Le catalogue de ces ouvrages est dans la *Bibliotheca arabico-Hispana* de Casiri. On y rencontre divers commentaires sur Aristote, et c'est principalement à ces commentaires qu'il dut sa renommée. De ses immenses travaux nous ne possédons plus guère que des titres d'ouvrages perdus, ou des versions de traités astrologiques faites au treizième siècle. Un manuscrit de ce temps contient d'autres détails sur Al-Kendi. C'est un recueil de la Bibliothèque Nationale inscrit au N° 694 du fonds de la Sorbonne, où se trouve, sous le titre de : *Tractatus de erroribus philosophorum,* une analyse sommaire, mais très-intéressante, de toutes les thèses philosophiques contre lesquelles proteste l'orthodoxie chrétienne. Au chapitre X, qui tout entier concerne Al-Kendi, nous lisons : « Alhundus, in libro de Theorica « artium magicarum, multos errores protulit. Erravit enim « quia simpliciter et sine contradictione asseruit futura pen-

[1] Acre studium et inquirendi diligentiam a se desiderari Arabes certe non passi sunt : nam dicuntur ferè omnes qui in philosophiæ historia aliquam laudem et famam consecuti sunt, summo ardore eruendo vero sensu verborum Aristotelis mentem defatigasse : verum contingere non poterat illis esse tam felicibus, ut errorum nebulas, quibus interpretes maxime Arabici ea circumfuderant penetrarent. Attulit præterea hoc philosophiæ studiis inter Arabes damnum haud mediocre, quod illi superstitionibus tam Islamismi quam aliis genti suæ peculiaribus essent imbuti : quamobrem sæpenumero eo annixi sunt ut Corani doctrinam ex philosophia Aristotelica dilucidare, aut illam cum hac conciliare studerent ; quæ quidem opera non solum innumeris rixis inter eos occasionem præbuit sed etiam philosophiam misere corrupit et pessumdedit. » Buhle, *Comment. Societ. Goetting*, t. XI, p. 232.

« dere ex conditione supercœlestium corporum... Ulterius « erravit quia credidit effectum omnium causarum mundia- « lium pertingere ad quodlibet individuum ; ex quo sequitur « omnem causam etiam creatam quodammodo infinitam ha- « bere virtutem, ex quo virtus cujuslibet causæ ad omnem « effectum attingit... Ulterius incidit in alium errorem, « quod, qualibet re hujus mundi plene cognita, plene totius « mundi haberetur notitia ; et hoc est quod ait in capitulo de « radiis stellarum, quod unius individui hujus mundi condi- « tio plene cognita, tanquam per speculum, cœlestis harmo- « niæ conditionem totam repræsentat... Ulterius erravit quod « non solum formam imaginatam voluit habere causalitatem « supra re extra, sed credidit quod ipsi desiderio spiritua- « lis substantiæ obediret materia quantum ad susceptionem « formæ... Ulterius erravit circa divina attributa, credens « talia Deo competere abusive, nolens Deum incognitum dici « creatorem et principium primum et dominum deorum ; « voluit enim quod perfectiones de Deo dictæ nihil dicunt « positive de Deo... » Ce n'est là qu'un extrait de l'acte d'accusation dressé contre Al-Kindi ; mais il nous suffit. De ces conclusions dénoncées comme autant d'erreurs, une seule peut-être, la dernière, peut être à bon droit considérée comme péripatéticienne ; les autres appartiennent à la gnose alexandrine. Eh bien ! elles seront presque toutes reproduites au sein de l'école, non-seulement par des novateurs téméraires et mal famés, mais encore par des théologiens réputés presque infaillibles. Si l'on hésite à le croire, c'est qu'on tient plus compte des mots que des choses. En réalité, les mystiques de toutes les sectes religieuses sont en proie aux mêmes illusions, au même délire ; mais ils ne s'expriment pas tous dans la même langue. Qu'on y regarde de près, et dans les écrits très-bien notés d'Alexandre de Halès, d'Henri de Gand, de saint Bonaventure, on retrouvera ces aphorismes d'Al-

Kindi : Que les individus ne peuvent se soustraire à la domination des causes secondes, et qu'animés par le même souffle, par la même vie, ils sont tous, d'ailleurs, des particules de la même matière, la matière universelle; que la forme étant l'acte par excellence, elle gouverne la masse, lui imprime tous ses mouvements, et, conséquemment, exerce l'influence déterminante dans la génération de tout composé. Ce sont là des sentences qui seront accueillies avec faveur par la plupart des théologiens de la secte réaliste, quand on aura pris soin de leur en dissimuler l'origine : elles ne les révolteront que dans les cahiers des téméraires, comme Amaury de Bène et Michel Scot.

Les recherches philosophiques d'Al-Kindi furent continuées, chez les Arabes, par Hassan-ben-Sawâr. Mais les écrits de ce philosophe sont rarement cités, s'ils le sont quelquefois, par nos docteurs du treizième siècle. Ils eurent entre les mains quelques-uns de ceux qui sont inscrits par Casiri au catalogue des OEuvres d'Al-Farabi. Abu-Naçr-Mohammed-ben-Mohammed-ben-Tarkhan, né, vers la fin du neuvième siècle, à Balah, dans la province de Farab, en Transoxiane, étudia d'abord la philosophie d'Aristote à Bagdad, sous la discipline d'un certain Abou-Machar-Mattey : il alla plus tard à Harran, où il eut pour maître en logique un médecin chrétien nommé Jean. On compte Al-Farabi au nombre des plus célèbres professeurs de l'école de Damas. Il est souvent cité par Guillaume d'Auvergne, par Vincent de Beauvais, par Albert-le-Grand. De ses livres, le premier que l'on nous recommande est une sorte d'encyclopédie (Iheâal-Oloum) dont le manuscrit est conservé à la bibliothèque de l'Escurial. La Bibliothèque Nationale en possède une traduction latine. Un abrégé de cet ouvrage a été publié à Paris, en 1638, avec un opuscule d'Al-Farabi, *De intellectu et intellecto*, imprimé déjà dans les OEuvres d'Avicenne. Deux autres opuscules du même auteur

De rebus studio Aristotelicæ philosophiæ præmittendis, et : *Fontes quæstionum* viennent d'être récemment publiés, en arabe et en latin, par les soins de M. Sohmoelders [1]. Nous ne parlons pas des ouvrages d'Al-Farabi, qui, n'ayant jamais été traduits en latin, n'ont jamais, en conséquence, pénétré dans l'école de Paris. L'étude principale de ce philosophe avait été la logique péripatéticienne, et, comme logicien, il ouvrit à nos docteurs scolastiques des voies qu'Abélard lui-même n'avaient pas soupçonnées. Si les critiques du treizième siècle ne lui reprochent pas un grand nombre d'erreurs, c'est qu'ils le connaissaient imparfaitement. Au douzième siècle, on ignorait que Porphyre dût être compté parmi les complices de Proclus; au treizième, on était bien loin de supposer qu'Al-Farabi passait, chez les Arabes, pour le précurseur d'Averrhoës.

Après Al-Farabi se place Avicenne, qu'il faut nommer Abou-Ali-Al-Hocëin-Ibn-Sina, né, en l'année 980, à Afchénah, bourg aux portes de Chyraz. Il étudia d'abord la philosophie à Bokhara, sous Abu-Abdallah, et fut ensuite envoyé par son père à la célèbre école de Bagdad. Il eut bientôt acquis la re-renommée d'un sage, d'un homme versé dans toutes les sciences, et, comme il était d'ailleurs d'une famille honorée de l'estime du peuple et du prince, il allait être appelé à remplir les principales charges de l'Etat, quand la disgrâce des Samanides, ses protecteurs, le contraignit à chercher un asile près du roi de Kharizm. Ici commence, pour le jeune Ibn-Sina, l'existence la plus tourmentée. Il erre de ville en ville, et partout où la fortune porte ses pas, il est appelé dans les palais et recherché par les princes, ou poursuivi comme criminel et jeté dans les prisons. Nous ne pouvons raconter ici, après Sorsanus et Khondemir, tous ces tragiques détails, qui

[1] *Documenta Phil. Ar.*; Bonn, 1836, in-8o.

sembleraient empruntés à quelques-uns des mille contes recueillis par Galland. Ce qui nous intéresse le plus, c'est que, durant cette vie orageuse, il employa tous ses loisirs au travail le plus assidu, s'appliquant à la fois à toutes les sciences, et composant d'immenses ouvrages qui ont joui longtemps, chez les Orientaux, d'un immense crédit.

Les modernes ne connaissent guère Avicenne que comme médecin. Il n'y a pas un siècle, on commentait encore ses *Canons* dans les académies de Montpellier et de Louvain. Mais Avicenne ne fut pas seulement, au moyen-âge, le maître des médecins, il fut encore celui des philosophes. A la fin du douzième siècle, Gérard de Crémone avait traduit en latin ses *Canons*, Dominique Gundisalvi ses *Commentaires sur les livres de l'âme, du ciel et du monde*, ainsi que sur la *Physique* et la *Métaphysique* [1], et le juif Jean Avendeath son analyse de l'*Organon* [2]. On possédait ainsi, dès le commencement du treizième siècle, toutes les œuvres philosophiques d'Avicenne qui furent éditées à Venise vers la fin du quinzième, par quelques chanoines réguliers de Saint-Augustin et F. de Macerata : *Avicennæ peripatetici philosophi, ac medicorum facile primi*, *Opera in lucem redacta;* Venetiis, 1495, in-folio. Leur succès fut immense dans les écoles du moyen-âge, et Brucker a pu dire sans exagération : « Usque ad renatas litte-« ras non inter Arabes modo, verum etiam inter Christianos, « dominatus est Avicenna tantum non solus [3]. » Nous devons donc, nous demander ici dans quel esprit Avicenne avait, soit commenté, soit abrégé les livres d'Aristote. Quand nous aurons une réponse à cette question, nous serons en mesure d'apprécier la part d'influence qui lui est légitimement imputable dans la formation de quelques systèmes scolastiques.

[1] Jourdain, *Recherches critiques*, p. 116. — [2] *Ibid*, p. 118. — [3] *Hist. crit. Phil.*, t. III, p. 88.

En logique, Avicenne suit Al-Farabi : il ne prétend rien ajouter à l'*Organon*, et se contente d'en reproduire fidèlement toutes les définitions. En physique, il fut plus novateur. Voici les hérésies qu'a rencontrées dans la Physique d'Avicenne l'auteur du *Tractatus de erroribus philosophorum* [1] : « Avicenna erravit vel errasse videtur, ponens unam « formam in composito, ut patet ex tertio tractatu *Metaphy-* « *sicæ* suæ, capitulo de divisione substantiæ corporeæ, ubi « vult quod forma generis non specificetur per aliquid extrin- « secum ; per quod invenitur quod forma speciei non sit « aliqua essentia præter essentiam formæ generis. Ulterius « erravit in ponendo æternitatem motus : posuit enim motum « æternum esse, unde ait in nono *Metaphysicæ* suæ, capitulo « de proprietate activa primi principii..., motum non fieri « postquam non fuit, nisi per aliquid quod erat, et in quod « erat non cœpit fieri nisi per motum contingentem illum « alium motum... Ulterius voluit quod a Deo invariabili « nihil variabile immediate progredi poterat... Ulterius er- « ravit quia posuit æternitatem temporis... Ulterius erravit « de exitu rerum a primo principio ; nam non solum posuit « producta a primo processisse ab eo ab æterno, sed etiam « voluit quod a primo non procedit immediate nisi unum « numero, ut intelligentia prima.. » Voilà bien des erreurs, et cette liste n'est pas complète. Mais puisque nous ne parlons ici des philosophes arabes que par rapport à nos scolastiques, il nous suffit de savoir ce qui, dans les œuvres d'Avicenne, avait, à la première lecture, offensé leur orthodoxie. On lui reproche d'abord d'avoir combattu l'hypothèse de la pluralité des formes. C'est un grief qui nous apprend à quelle école appartient l'auteur du réquisitoire. Tous les nominalistes répéteront, après Avicenne, que la forme substantielle mérite

[1] *Tractatus de erroribus philosophorum*. Manuscrits de la Bibliothèque Nationale ; Sorbonne, n° 694.

seule le nom d'essence, et rejetteront absolument la thèse réaliste, qui consiste à supposer, dans la nature, autant d'essences et de formes que l'esprit y conçoit de genres, d'espèces et de modalités prédicamentales.

Passons donc rapidement sur le premier chef d'accusation. Les autres sont plus graves. Aristote avait posé le principe de l'éternité du mouvement, et en avait tiré toutes les conséquences contre lesquelles on proteste : l'éternité du temps, la succession nécessaire et indéfinie des phénomènes dans l'espace et dans la durée. Mais Avicenne a mis beaucoup du sien dans les explications qu'il donne sur la génération des choses. Sa thèse est que l'éternel, l'immuable n'a pu produire immédiatement ce qui change sans cesse, ce qui naît pour mourir. Il suppose donc, pour expliquer cette production des phénomènes, un nombre infini de sphères procédant les unes des autres, qui vont du premier moteur immobile jusqu'au dernier degré de l'être. Le premier moteur n'est cause directe du mouvement que dans son propre tourbillon : celui-ci meut le tourbillon immédiatement inférieur, lequel meut à son tour celui qui vient au-dessous de lui, et ainsi de suite. Or, quel est le produit de ces actes successifs ? A chaque impulsion nouvelle, un fait nouveau se manifeste ; ce fait, c'est la création d'une sphère : mais comme l'impulsion donnée par le premier moteur a beaucoup perdu de son énergie lorsque les dernières sphères sortent du néant, les individus qui les habitent ne possèdent plus la vie au même degré que les substances des sphères supérieures : c'est pour cela qu'ils sont changeants, périssables, tandis que les premier-nés du suprême moteur sont éternels comme lui. On voit, sans que nous ayons besoin de le faire remarquer, que tout cet échafaudage cosmogonique a pour assises une thèse alexandrine, la thèse de l'émanation. Elle sera plus d'une fois représentée dans le treizième siècle sous le nom d'Aristote.

Voici maintenant ce qu'il y a de plus original dans la métaphysique d'Avicenne. Les commentateurs ont considéré l'intellect en acte comme un principe externe, qui pénètre par infusion, ou par irradiation, dans l'entendement humain, et vient ainsi l'actualiser. Les uns l'ont défini Dieu lui-même, les autres l'ont nommé l'âme universelle, émanée de Dieu, mais séparée de lui, aussi bien que de la substance individuellement déterminée. Ce système, auquel Averrhoës doit donner les développements que nous ferons connaître, se retrouve en germe chez Avicenne ; mais Avicenne, hâtons-nous de le dire, reste bien en deçà des fictions averrhoïstes. Il se contente, en effet, de soutenir que l'intellect est, en acte final, une substance pure de tout mélange, une forme substantiellement assistante, qui meut et détermine la matière sans recevoir d'elle aucune détermination. Cela peut être assurément considéré comme portant quelque atteinte à la notion philosophique de la personnalité humaine : il demeure toutefois établi, dans ce système, que chaque individu possède un intellect qui n'est pas celui d'un autre individu et n'est pas davantage l'intellect commun. Ce n'est là ni le texte, ni l'esprit d'Aristote : c'est une paraphrase du *Traité de l'âme* faite par un lointain disciple de Zoroastre. Cependant, que l'on y prenne garde : de même que dans sa physique, Avicenne a protesté contre la thèse des natures universelles, de même, dans sa métaphysique, il repousse la thèse de l'âme commune : ce sont là des réserves péripatéticiennes. Mais est-ce bien là toute la métaphysique d'Avicenne? Interrogeons notre censeur anonyme : « Ulterius erravit *(Avicenna)* quod ex hoc « *(scilicet ex positione spherarum successive et mediate pro-* « *ductarum)* processit in errorem ut diceret animas celestes « produci ab intelligentiis, sive ab angelis, et unam intelli- « gentiam produci ab alia... Ulterius animas nostras posuit « esse productas ab ultima intelligentia, a qua dependet gu-

« bernatio animarum nostrarum, et per consequens beatitudo « nostra... Ulterius erravit volens intelligentiis non posse « *(esse)* aliquid mali, contradicente Scriptura quod in angelis « suis reperit pravitatem... Ulterius erravit circa cognitio- « nem divinam, volens eam non posse cognoscere singularia « in propria forma, ut patet ex quarto *Metaphysicæ* suæ, ca- « pitulo ultimo. Ulterius erravit circa divina attributa, vo- « lens quod scientia Dei et aliæ perfectiones ejus non dicunt « aliquid positive in ipso, sed solum dicta sunt per remotio- « nem, quod est contra viam sanctorum... » Pour être des erreurs théologiques, toutes ces assertions ne sont pas, au même degré, des erreurs philosophiques ; mais ce n'est pas ce que nous avons à prouver ici : qu'il nous suffise, pour le présent, de signaler sur quels points la doctrine de l'Eglise et la métaphysique d'Avicenne se trouvent en désaccord. Cette contradiction jettera plus d'une fois nos docteurs scolastiques en de grandes perplexités. Concluons, toutefois, en reconnaissant qu'Avicenne appartient à la section nominaliste de l'école arabe, et qu'Albert-le-Grand, ainsi que saint Thomas, pourront à très-bon droit invoquer son témoignage contre leurs adversaires [1]. Cela vient de ce qu'il accepte franchement et sans réserves la définition de la substance donnée par Aristote : cette définition ne supporte pas, en effet, de grands écarts, et, quand on va s'éloigner de la vérité, elle y ramène.

A peu près dans le même temps qu'Avicenne, florissait, nous ne savons en quel lieu, un enthousiaste, qui sera chargé

[1] Saint Thomas lui attribue cet argument contre les natures universelles : « Universale quod intindimus prædicatur de omnibus inferioribus quorum unumquodque est ipsum : tale autem universale, quod Plato ponebat separatum non prædicatur de suis individuis, nec aliquod ipsorum est ipsum. Ergo non est ponere universale, aut non est sic ponere separatum. » Apud Thom. *De Universalibus Tractatus*, c. LV. C'est, on le voit, l'argument d'Abélard contre la première thèse de Guillaume de Champeaux.

d'anathèmes au treizième siècle, l'auteur du *Fons vitæ*, Avicebron ou Avicembron. Nous ne rencontrons aucun renseignement sur ce personnage ni dans l'*Histoire* de Brucker, ni dans celle de Tennemann, et nous n'avons pu trouver son nom dans la vaste *Bibliothèque* de d'Herbelot. Oserions-nous même affirmer qu'il fût arabe? C'est, il est vrai, l'opinion d'Albert-le-Grand, de saint Thomas et de Duns-Scot ; mais ils étaient peut-être abusés par une tradition mensongère, car le dernier investigateur des archives de l'école musulmane, M. Munck, suppose que cet Avicembron était un juif [1]. Entre les doctrines philosophiques des Arabes de Damas et celles des Juifs répandus dans la Syrie et dans la Chaldée, il n'y eut jamais des différences très-notables : quand ils se retrouvèrent en Espagne, ils mirent en commun tous les livres qu'ils avaient, les uns et les autres, rapportés du pays de la lumière, et ne formèrent plus, pour ainsi parler, qu'une école. Aussi ont-ils été souvent confondus. Mais nous n'avons pas à discuter ici la nationalité d'Avicembron ; il nous suffit de faire connaître ce que nous avons appris sur son principal ouvrage, la *Fontaine de vie*.

La doctrine d'Avicembron a pour fondement cette thèse péripatéticienne, que toute créature sortie des mains de Dieu doit être composée de matière et de forme. On dit, en logique, que la constitution de l'espèce réclame, d'une part, le genre, et, d'autre part, la différence ; mais, suivant Avicembron, tout ce que la logique suppose doit être affirmé, démontré par la philosophie première et par la philosophie naturelle, ou bien les assertions logiques ne sont qu'erreurs et que chimères. Or, personne n'hésite à reconnaître qu'en ajoutant la différence au genre, on a l'espèce ; cela est donc conforme à la vérité, et la vérité, la réalité sont des termes syno-

[1] *Dict. des sciences Phil.*, au mot Ibn-Badja.

nymes. Mais, qu'est-ce que le genre dans toute composition ? c'est la matière. Qu'est-ce que la différence ? c'est la forme : donc, toute chose a pour matière le genre et pour forme la différence. Telle est la proposition fondamentale du système d'Avicembron.

Dans toutes les choses qui reçoivent de l'art leur détermination suprême, il se rencontre la forme artificielle et la matière ; la matière, c'est-à-dire cette pierre, cet airain, qui sont à l'égard de la forme ce que la puissance est à l'égard de l'acte. Mais cette pierre, cet airain sont eux-mêmes, avant de devenir la table de pierre, la sphère d'airain, des corps composés ; ils ne sont pas, en effet, par eux-mêmes, mais ils tirent leur origine des éléments : d'où il suit que les quatre éléments, car il y en a quatre, l'eau, la terre, l'air et le feu, sont eux-mêmes à cette pierre et à cet airain ce que le genre est à la différence, la matière à la forme, la puissance à l'acte. En outre, les quatre éléments diffèrent entre eux par leurs qualités, mais ils ont quelque chose de commun, le corps ; la terre, l'eau, l'air, le feu sont des corps. Donc le corps est la matière des éléments, et les qualités qui les distinguent en sont les formes. Ce n'est pas tout encore. N'y a-t-il rien au-delà des éléments qui sont, comme sujets informés, les sujets premiers de toute composition terrestre ? Si vraiment : il y a ce qui est à l'opposé de la terre, c'est-à-dire le ciel, le corps céleste. Or, le corps céleste a de commun avec les éléments, la corporéité, et il diffère d'eux en ce qu'il n'est pas apte à recevoir des qualités contraires. En conséquence, Avicembron pose, à un degré supérieur, la matière du corps céleste, et il dit que la forme céleste est à ce corps ce que l'acte est à la puissance. Voilà donc quatre ordres de composés : 1° Cet airain, sujet de la sphère d'airain ; 2° les éléments ; 3° leur sujet commun, le corps ; 4° le ciel.

Nous approchons maintenant de la conclusion. Qu'est-ce

qu'un corps? C'est une substance douée de certaines qualités, qui ont toutes pour mesure l'étendue. Que sont donc ces qualités à l'égard du corps? Elles en sont les formes, tandis que la substance est, comme sujet de l'étendue et des autres accidents, la matière du corps en tant que corps. Ainsi, la substance qui supporte les neuf autres prédicaments est la première matière spirituelle; et de même que la matière corporelle universelle, c'est-à-dire le corps, contient à la fois la matière du corps céleste, comme une chose supérieure qui n'est pas apte à recevoir les qualités contraires, et une chose inférieure, capable de recevoir ces qualités contraires, et de devenir, par cette réception, les quatre éléments; ainsi l'on discerne, l'on distingue, dans la substance, ce qui ne saurait prendre la quantité, l'étendue, c'est-à-dire la substance séparée, et ce qui prend la quantité, c'est-à-dire la matière corporelle des corps.

Un mot à part sur les substances séparées. Il résulte des prémisses que ces substances sont composées de matière et de forme. S'il leur manquait un de ces principes, elles ne seraient que l'un ou l'autre. Or si, par exemple, elles n'étaient que matière, il n'y aurait qu'une substance séparée, car la matière est une comme genre, et le nombre ne lui vient que de la forme. Si elles n'étaient que forme, elles ne seraient pas susceptibles de perfection et d'imperfection, car cette disposition naturelle n'appartient qu'à la matière prise comme sujet; et, parmi les substances séparées, il y en a de parfaites, les anges, et d'imparfaites, les démons. Donc, il faut reconnaître qu'elles sont à la fois matière et forme. La substance corporelle est, en quelque sorte, la matière de la corporéité; de même, la substance spirituelle est la matière de la spiritualité. Or, selon qu'une nature participe plus ou moins de la spiritualité, elle s'élève ou s'abaisse dans la hiérarchie des substances spirituelles, de même que l'air a d'autant plus de

clarté qu'il est plus subtil [1]. Voilà ce qui nous importe le plus dans les explications qui nous sont données par Avicembron sur la nature des substances séparées. Cette affaire doit être l'objet d'un si vif débat entre les Thomistes et les Scotistes, que nous n'avons pu négliger de faire connaître à l'avance la source profane à laquelle nos réalistes ont puisé tout ce qu'ils ont dit à ce sujet. Ils se sont, en effet, contentés de reproduire la doctrine du *Fons vitæ*, et ne l'ont pas même, comme on le verra, rajeunie par des développements nouveaux.

Mais fermons cette parenthèse pour résumer en quelques mots tout le système d'Avicembron. Il est évident que le dernier mot de ce système est l'unité de substance, et que la substance une d'Avicembron, comme celle des anciens naturalistes et de Parménide, est la matière même considérée comme sujet commun de toutes les formes, de toutes les qualités, de tous les accidents. Aristote avait dit de la thèse de Parménide : « Si l'être en soi et l'unité en soi sont quelque « chose, il nous sera bien difficile de concevoir comment il y « aura quelque autre chose en dehors de l'unité et de l'être, « c'est-à-dire comment il y aura plus d'un être, puisque ce « qui est autre chose que l'être n'est pas. Il s'ensuit nécessai- « rement que tous les êtres se réduisent à un, et que l'unité « c'est l'être [2]. » C'est ce qu'a dit saint Thomas de la thèse d'Avicembron, et, il nous semble, à très-bon droit [3]. Or, suivant Aristote, suivant tous les véritables péripatéticiens, suivant Descartes et toute l'école française, l'être en soi, l'indéter-

[1] Saint-Thomas, *de Substantiis separatis* Opusculum, c. v. — [2] *Métaph.*, III, IV.

[3] *De Subst. separatis*, c. v. C'est là qu'on peut lire l'exposition de la doctrine d'Avicembron, dont nous offrons ici l'analyse.

Depuis que ces lignes sont écrites, M. Munck a fait à la Bibliothèque Nationale une importante découverte : il a retrouvé deux textes de la *Fontaine de Vie*, l'un hébreu, l'autre latin, et il promet de publier prochainement une traduction de cet intéressant ouvrage.

miné se réduit, quant à l'être, à la puissance d'être, et l'opinion contraire, qui n'est pas tout-à-fait celle de Platon, mais qui est celle de Proclus et de Spinosa, a été bien nommée le panthéisme. Avicembron sera donc compté parmi les panthéistes. Des philosophes de cette catégorie il y a certes un très-grand nombre qui se sont ignorés eux-mêmes, qui ont posé les prémisses et désavoué les conséquences ; mais il ne paraît pas que l'auteur du *Fons vitæ* ait recherché les équivoques pour échapper à l'impérieuse logique. Au moyen-âge, ses disciples, même les plus aveuglés, n'auront pas tous cette franchise ou ce défaut de prudence.

Quelques mots sur Algazel, Abou-Hamed-Mohammed-Ibn-Mohammed-Gazâli. Né à Tous, dans le Khorazan, l'an 1038 de Jésus-Christ, Gazâli fut un des plus célèbres professeurs des écoles d'Orient. En philosophie, il enseigna le scepticisme le plus résolu ; en théologie, le mysticisme le plus enthousiaste, celui des *soufis*. Ses deux principaux ouvrages ont pour titre : *Makaçid al-falâsifa*, les *Tendances des philosophes*, et *Tchafot al-falâsifa*, la *Destruction des philosophes*. Nos scolastiques ne paraissent avoir connu que le premier de ces ouvrages, traduit au douzième siècle par Dominique Gundisalvi [1], et publié en 1506 par Pierre Licthtenstein de Cologne, sous le titre de : *Logica et philosophia Algazelis arabi*. Il n'y faut pas chercher les opinions particulières de Gazali ; il reproduit simplement les données principales de la Logique, de la Physique et de la Métaphysique péripatéticiennes, en se conformant à l'interprétation d'Avicenne. C'est à ce titre qu'il fut, au treizième siècle, dans toutes les mains [2].

Nous arrivons aux Arabes d'Espagne. L'un des plus recommandés au treizième siècle, est Abou-beer-Mohammed-ben-Jahya-Ibn-Badja, que nos scolastiques nomment, par corrup-

[1] Jourdain, *Recherches critiques*, p. 115. — [2] M. Munck, *Dictionn. des sciences Philos.*, au mot *Gazâli*.

tion, *Avempace*. Né à Sarragosse vers la fin du onzième siècle, il commenta la *Physique*, les *Météores*, le *Traité de la Génération et de la Corruption*, et quelques-uns des petits traités sur les animaux. Ces commentaires paraissent avoir été connus dans l'école d'Albert-le-Grand, ainsi que deux autres traités d'Avempace, sa lettre d'adieux, *Epistola expeditionis*, dont une version latine a été insérée dans les *OEuvres* d'Averrhoës, et son livre qui a pour titre : *Du Régime du Solitaire*. C'est dans ce livre, aujourd'hui perdu [1], mais non sans espoir d'être retrouvé, qu'est exposée la thèse d'Avempace sur la nature des formes. Elles sont, dit-il, de quatre espèces : 1° Les formes des corps célestes ; 2° La forme pure de l'intellect agent, qui, né sans aucune participation de la matière terrestre, doit aller à sa rencontre lorsqu'il attribuera l'acte à l'intellect possible ou patient ; 3° Les formes intelligibles, dont le siége est l'intellect agent ; 4° Les formes intellectualisées, qui, recueillies des choses par voie d'abstraction, résident dans l'entendement individuel [2]. Voilà tout ce qui nous importe de cette théorie, que Gilbert de la Porrée paraît avoir soupçonnée, et que Duns-Scot doit reproduire. Le principal titre d'Avempace est, d'ailleurs, d'avoir eu pour disciple l'illustre Averrhoës.

Averrhoës, que les Arabes nomment Aboul-Walid-Mohammed-Ibn-Almed-Ibn-Roschd, né dans les premières années du douzième siècle à Cordoue, eut une existence très-laborieuse et très-agitée. Chargé de divers emplois publics, il fut forcé de dérober à ces emplois le temps que réclamaient ses chères études, la plus vive de ses passions, la philosophie. Les *OEuvres* d'Averrhoës ont été publiées plusieurs fois ; nous ne rappellerons ici que l'édition de Venise, 1552, en 11 volumes in-folio. Nos scolastiques possédaient-ils tous les ouvrages

[1] M. Munck, *Dictionnaire des sciences Philosoph.*, au mot *Ibn-Babja*. — [2] *Ibid.*

admis dans cet immense recueil? On peut en douter; cependant il est permis de croire qu'ils avaient entre les mains presque tous ceux de ces ouvrages qui ont la philosophie pour objet. Ce sont : 1° Des commentaires sur la *Physique*, la *Logique*, l'*Ethique*, et le plus grand nombre des traités séparés du philosophe grec; 2° Des opuscules originaux, qui ont pour titre : *Destructio destructionis philosophiæ Algazalli*, *Quæsita in libros logicæ Aristotelis*, *Sermo de substantia orbis*, *De Animæ beatitudine*, *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, etc., etc. Les commentaires sur Aristote sont très-développés : ce n'est pas le texte, c'est la pensée du maître qu'interprète Averrhoës, et cette interprétation est très-libre. Ses ouvrages originaux ont encore plus d'intérêt; il y a produit, sous les formes les plus énergiquement dogmatiques, le système qui porte son nom. Quel est ce système? Comme il a été, dans les écoles de Paris, la matière d'un vif débat, nous ne pouvons négliger ici de le faire connaître. Nous avions recueilli dans ce dessein les passages les plus notables de ses gloses et de son traité de *Connexione intellectus*, passages discutés, combattus, comme renfermant les plus affreux blasphèmes, par Albert-le-Grand, par saint Thomas, par Duns-Scot lui-même, et nous les avions rapprochés les uns des autres de manière à former un ensemble, un tout doctrinal : mais un orientaliste versé dans les arcanes de la philosophie arabe, M. Munck, venant de donner au public une analyse d'Averrhoës bien préférable à celle dont nous avons l'ébauche sous les yeux, nous lui sacrifions volontiers notre travail pour extraire du sien les fragments qu'on va lire.

« Le caractère général de la doctrine d'Ibn-Roschd est le même que celui que nous remarquons chez les autres philosophes arabes. C'est la doctrine d'Aristote modifiée par l'influence de certaines théories néo-platoniciennes. En introduisant dans la doctrine péripatéticienne l'hypothèse des

intelligences des sphères, placées entre le premier moteur et le monde, et en admettant une émanation universelle par laquelle le mouvement se communique de proche en proche à toutes les parties de l'univers, jusqu'au monde sublunaire, les philosophes arabes croyaient sans doute faire disparaître le dualisme de la doctrine d'Aristote, et combler l'abîme qui sépare l'énergie pure, ou Dieu, de la matière première. Ibn-Roschd admet ces hypothèses dans toute leur étendue ; le ciel est considéré par lui comme un être animé et organique, qui ne naît ni ne périt, et dont la matière même est supérieure à celle des choses sublunaires : il communique à celles-ci le mouvement qui lui vient de la cause première et du désir qui l'attire lui-même vers le premier moteur. La matière, qui est éternelle, est caractérisée par Ibn-Roschd avec plus de précision encore qu'elle ne l'a été par Aristote : elle est non-seulement la faculté de tout devenir par la forme qui vient du dehors; mais la forme elle-même est virtuellement dans la matière; car si elle était produite par la cause première, ce serait là une création de rien, qu'Ibn-Roschd n'admet pas plus qu'Aristote. Le lien qui rattache l'homme au ciel et à Dieu le fait participer, jusqu'à un certain point, à la science supérieure, principe de l'ordre universel; c'est par la science seule, et non par une vide contemplation, que nous pouvons arriver à saisir l'être, et, sous ce rapport, Ibn-Roschd est encore plus absolu que son maître, et les idées morales ne jouent, dans la doctrine d'Ibn-Roschd, qu'un rôle fort secondaire.

« Si la doctrine d'Ibn-Roschd, sous tous les rapports, est plus ou moins conforme à celle des autres péripatéticiens arabes, sa théorie de l'intelligence a un caractère distinct que nous devons faire ressortir plus particulièrement... Notre philosophe commence par rappeler la division des facultés de l'âme et leurs rapports mutuels. Après avoir démontré, par

divers arguments, qu'il doit exister un lien entre l'intellect séparé et l'intellect humain, comme entre la forme et le sujet, il soutient qu'il faut que ce soit l'intellect acquis qui perçoive l'intellect actif universel; car si c'était celui-ci qui perçût l'intellect acquis, l'intellect humain individuel, il y aurait en lui par cette perception un accident nouveau. Or, une substance éternelle, comme l'intellect actif universel, ne peut être sujette à des accidents nouveaux; il faut donc que ce soit l'intellect humain qui perçoive l'intellect universel: c'est-à-dire, il faut que l'intellect humain puisse s'élever à l'intellect universel et s'identifier en quelque sorte avec lui, tout en restant un être périssable. C'est que l'élément périssable (l'intellect acquis) s'efface alors; car au moment où l'intellect acquis est attiré par l'intellect actif universel, il faut que celui-ci agisse sur l'homme d'une autre manière que la première fois, lors de la réunion des deux intellects; et lorsque l'intellect acquis monte, il s'efface et se perd entièrement, et il ne reste, pour ainsi dire, que la table rase de l'intellect passif, lequel, n'étant déterminé par aucune forme, peut recevoir toutes les formes. Il naît alors en lui une seconde disposition, pour lui faire percevoir l'intellect actif universel.

« Si l'on demande à Ibn-Roschd : Pourquoi tous ces détours? pourquoi la première disposition que vous appelez l'intellect passif ou matériel ne se joint-elle pas de prime-abord à l'intellect universel? il répondra : L'intellect actif exerce deux actions diverses sur l'intellect matériel : l'une a lieu tant que l'intellect matériel n'a pas perfectionné son être, tant qu'il n'a pas passé à l'entéléchie en recevant les formes intelligibles; l'autre consiste à attirer vers lui l'intellect en action ou l'intellect acquis. Or, si cette seconde action pouvait s'exercer de prime-abord, l'intellect acquis n'existerait point, et cependant il est une condition nécessaire de notre existence intellectuelle. Il naît donc par la première action

de l'intellect actif, mais il s'efface lorsque nous devons arriver à la connaissance de l'intellect actif universel; car la forme plus forte fait disparaître la forme plus faible. C'est ainsi que la sensibilité est une condition essentielle de l'existence de l'imagination; cependant, lorsque celle-ci prend le dessus, la sensation disparaît : car l'imagination ne produit son effet, que lorsque les sens se sont en quelque sorte effacés, par exemple dans les visions.

« Du reste, la seconde des deux actions dont nous venons de parler résulte de la nature des deux intellects : de même que le feu, lorsqu'il est approché d'un objet combustible, brûle cet objet et le transforme; de même l'intellect actif agit directement pour attirer vers lui l'intellect acquis, ou bien il le fait par un intermédiaire qu'on appelle l'intellect émané... La faculté de s'identifier complètement avec l'intellect actif universel, n'est pas la même chez tous les hommes; elle dépend de trois choses, savoir : de la force primitive de l'intellect matériel; de la perfection de l'intellect acquis, qui demande des efforts spéculatifs, et de l'infusion plus ou moins prompte de la forme destinée à transformer l'intellect acquis. En somme, on n'arrive à cette perfection que par l'étude et la spéculation, et en renonçant à tous les désirs qui se rattachent aux facultés inférieures de l'âme, et notamment à la sensation. Il faut avant tout perfectionner l'intellect spéculatif.... Ce bonheur de la plus haute intelligence n'arrive à l'homme que dans cette vie, par les études et les œuvres à la fois : celui à qui il n'est pas donné d'y arriver dans cette vie, retourne après sa mort au néant ou bien à des tourments éternels. Il y en a qui ont fait de l'intellect matériel ou passif une substance individuelle, qui ne naît ni ne périt : ceux-là peuvent admettre à plus forte raison la possibilité de la conjonction des deux intellects, car ce qui est éternel peut comprendre l'éternel. Ibn-Roschd n'achève pas sa pensée; il est

évident que, n'ayant pas fait de l'intellect matériel une substance individuelle, mais une simple disposition qui naît et périt avec l'homme, il n'y a, dans son opinion, rien d'éternel que l'intellect universel. L'homme, par la conjonction, ne gagne donc rien individuellement qui aille au-delà des limites de cette existence terrestre, et la permanence de l'âme individuelle est une chimère. Les notions générales, qui émanent de l'intellect universel, sont impérissables dans l'humanité tout entière; mais il ne reste rien de l'intelligence individuelle qui les reçoit [1]. » Telles sont les données les plus générales de la doctrine d'Averrhoës.

Avicenne, Avicembron, Avempace et Averrhoës furent les quatre docteurs Arabes, ou réputés Arabes, dont les écrits introduits en France par les Juifs de l'Andalousie, de Marseille et de Montpellier, exercèrent le plus d'influence sur l'école du treizième siècle. Ces écrits contenaient le texte de la *Logique,* de la *Physique*, de la *Métaphysique*, de l'*Ethique*, du *Traité de l'âme*, des *Parva naturalia,* et d'un grand nombre d'autres traités d'Aristote, avec des commentaires continus dont nous avons fait connaître l'esprit. Arrivaient, en outre, par la même voie, les gloses de Théophraste, de Simplicius, d'Alexandre d'Aphrodise, de Philopon, annotées dans le même sens, par les mêmes mains. Voilà le riche, mais dangereux présent fait à l'école chrétienne par l'école musulmane. N'oublions pas de parler ici d'un autre ouvrage qui n'eut pas alors moins de succès, moins de renommée. Il n'est pas, il est vrai, d'origine arabe, mais transmis par les Juifs à nos docteurs comme un opuscule du fonds aristotélique, accepté dès l'abord par des arbitres peu éclairés, comme contenant le dernier mot de la doctrine du Lycée, il eut à ce titre une prodigieuse fortune. Nous voulons parler du *Liber de Causis*,

[1] *Dict. des sciences Phil.*, au mot Ibn-Roschd.

déjà connu vers la fin du douzième siècle par Alain de Lille.

Le *Liber de Causis* fut transmis à nos docteurs scolastiques accompagné d'une glose. Cette glose, que l'on rencontre dans tous les manuscrits du treizième et du quatorzième siècles, fut attribuée d'abord au disciple d'Avicenne, Al-Farabi : elle porte le nom de ce docteur dans le manuscrit du roi n° 6318, et dans le manuscrit 1778 de la Sorbonne. Plus tard, on eut à cet égard d'autres renseignements, et l'on connut le véritable auteur de la glose. Albert-le-Grand l'a désigné sous le nom de David-le-Juif [1]. Cette glose se trouve à la Bibliothèque Nationale, avec ou sans le nom de David, dans les manuscrits du Roi 6296, 6298, 6318, 6319, 6322, 6323, 6325, 6506, 8802; dans les manuscrits de la Sorbonne, 930, 935, 1582, 1778; dans les manuscrits de Saint-Victor 30 et 209; et dans un manuscrit de Saint-Germain, sous le n° 602. On ignora plus longtemps, et l'on ne sait pas bien encore le nom du philosophe qui mit en ordre les sentences commentées par David-le-Juif. L'opinion commune, vers la fin du douzième siècle, était qu'un ouvrage de cette importance ne pouvait appartenir qu'au Maître des maîtres, Aristote. Albert-le-Grand supposa le premier que ces aphorismes avaient été recueillis par David lui-même dans les œuvres d'Aristote, d'Avicenne, de Gazâli et d'Al-Farabi [2]. Saint Thomas, venant après lui, crut reconnaître que c'étaient des membres détachés de l'*Elevatio theologica* de Proclus [3]. Mais l'opinion de saint

[1] Albertus magnus, *de Causis et progressu Universitatis*. — [2] *Ibid.*

[3] « Inveniuntur quædam de primis principiis conscripta per diversas propositiones distinctas, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates et in græco invenitur traditus liber Proculi Platonici, continens ducentas et novem propositiones qui intitulatur *Elevatio Theologica*. In arabico autem invenitur hic liber, qui apud latinos *de Causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in græco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex prædicto libro Proculi excerptus, præsertim quia omnia quæ in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo. » Thomas, in proemio libri *de Causis*.

Thomas ne fut pas mieux reçue que celle d'Albert. Dans tous les manuscrits que nous avons désignés, le texte du *Liber de Causis* porte le nom d'Aristote, et la plupart de ces manuscrits sont du quatorzième siècle. Enfin, dans les premières éditions d'Aristote, le *Liber de Causis* a trouvé sa place parmi les opuscules du philosophe de Stagire. On le connaît encore sous les titres de : *Liber de intelligentiis, De esse, De essentia puræ bonitatis, De Causis causarum.*

« Il est assez singulier, nous dit M. Jourdain dans une des notes de ses doctes *Recherches*, qu'aucun des historiens de la philosophie n'ait parlé avec détail du *Liber de Causis* et du *Fons vitæ.* Cependant, on ne connaîtra sûrement la philosophie du treizième siècle que lorsqu'on aura analysé ces ouvrages [1]. » Nous regrettons de n'avoir pu reproduire quelque fragment de la *Fontaine de vie.* Nous avons toutefois, avec le secours de saint Thomas, analysé sommairement cet opuscule si mal noté, auquel l'illustre chef de l'école franciscaine, Duns-Scot, reconnaîtra lui-même avoir emprunté la thèse fondamentale de sa doctrine. Il nous reste maintenant à parler du *Liber de Causis.* Cette tâche sera plus facile.

Le *Liber de Causis* se compose d'une série de théorèmes enchaînés les uns aux autres dans un ordre que nous respecterons : il nous suffira de les réduire à des termes plus simples. Voici ces théorèmes :

I. Dans l'échelle des causes, la plus puissante est la première, et c'est elle qui opère dans toutes les autres. Un homme est considéré comme le dernier effet, l'effet final d'une série de causes. Quelle est la première de ces causes? L'être, ensuite la vie; la vie est la cause la plus prochaine de cet homme, et sa cause la plus lointaine, c'est l'être : mais cette cause la plus lointaine est la plus puissante, car la vie procède

[1] *Recherches critiques*, p. 212.

l'être, et cet homme pourrait être sans être vivant. De même avant d'être individu, cet homme est animal (être animé); et, avant d'être animal, il est.

II. Tout être de premier ordre est avant l'éternité, ou est avec l'éternité, ou est après l'éternité et avant le temps. L'être qui est avant l'éternité est la première de toutes les causes, puisqu'il est la cause de l'éternité même; l'être qui est avec l'éternité est l'intelligence; enfin, l'être qui est après l'éternité et avant le temps est l'âme, car c'est de l'âme que le temps prend origine.

III. Quand la cause des causes a créé l'être de l'âme, elle l'a créée comme devant être le théâtre des opérations de l'intelligence : voilà le premier état de l'âme. Quand ensuite l'intelligence s'est manifestée au sein de l'âme, cette âme s'est transformée pour devenir intellectuelle. Ensuite l'âme, suivant l'impulsion qu'elle avait reçue de l'intelligence, s'est abaissée vers le premier corps et lui a communiqué le mouvement.

IV. La première des choses créées est l'être. Cet être est un, et cependant il reçoit la multiplicité; il est simple, et cependant il est composé du fini et de l'infini; il contient, il est vrai, toutes les formes intelligibles, mais en lui ces formes, pour être distinctes, ne sont pas séparées.

V. De ces formes émanent les formes secondes qui, comme les premières, sont permanentes; des formes secondes émane l'âme humaine, être inférieur, limité, séparable.

VI. La cause première ne peut être définie : comme elle est au-dessus de l'intelligible, l'intellect humain ne l'atteint pas; on l'appelle simplement *la cause suprême*.

VII. L'intelligence est substance; mais, comme elle n'est pas corps, elle est une, indivisible, *non recipit divisionem*.

VIII. Toute intelligence connaît ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous d'elle. Il faut toutefois remarquer que

cette connaissance n'est jamais parfaite, jamais vraie : le jugement qu'une substance porte sur une autre, supérieure ou inférieure, ne peut être, en effet, *a parte rei cognitæ*, mais bien *a parte rei cognoscentis*. Ainsi l'intelligence première, proprement dite, la substance intelligible ne conçoit pas au-dessus d'elle l'être même de la cause des causes ; mais elle se représente cet être comme une intelligence qui lui est supérieure : de même, elle ne voit pas les choses qu'elle cause en tant que sensibles, mais en tant qu'intelligibles. En d'autres termes, toute substance n'a des autres substances qu'une notion conforme à la substance qu'elle est elle-même ; *secundum modum suæ substantiæ scit res quas acquirit desuper et res quibus est causa.*

IX. L'essence de toute intelligence vient de la cause première : toute cause contient, gouverne ce qui émane d'elle. L'intelligence première, qui est régie par la vertu divine, est elle-même la vertu des vertus substantielles : elle contient l'âme, et l'âme contient la nature dont elle détermine la limite, « Horizontem naturæ, scilicet animam : » l'intelligence contient donc toutes les choses, et au-dessus de toutes les choses est la cause première. Mais ici s'arrête l'assimilation : la cause première, n'étant pas définissable, ne peut être dite un *Ileachim,* une essence composée d'être et de forme ; elle est seulement l'être, *ipsa est tantum esse.* Son individualité, « individuum suum, » sa quiddité, comme dit saint Thomas interprétant ce passage, est la bonté pure, le mystérieux infini.

X. Toute intelligence est pleine de formes, « omnis intelli-» gentia plena est formis ; » cependant, l'intelligence suprême possède seule la forme vraiment universelle : les intelligences inférieures élèvent sans cesse leurs regards vers cette forme, mais elles ne peuvent la saisir ; aussi ne conçoivent-elles pas la forme, mais les formes. Ces formes, les univer-

saux métaphysiques, ne sont pas les vraies formes, « secundum certitudinem earum, » puisque l'unité seule est la vérité : elles ne sont que des concepts multiples de l'un.

XI. Toute intelligence comprend les choses éternelles. Pourquoi? parce que toute intelligence est elle-même éternelle ; d'où il suit que les choses corruptibles, périssables, ne viennent pas de la cause intellectuelle éternelle, mais de la corporéité, cause corporelle ou temporelle.

XII. Entre plusieurs des êtres premiers, il s'établit des rapports absolument semblables à ceux qui unissent l'un à l'autre. Dans une âme, la vie et l'intelligence sont l'être, l'être et l'intelligence sont la vie, l'être et la vie sont l'intelligence. D'où il suit que le causé est dans la cause, suivant la manière d'être de cette cause, et que la cause est dans le causé, suivant la manière d'être de ce causé.

XIII. Toute intelligence conçoit, *intelligit*, sa propre essence. Ce principe a pour fondement l'identité déjà démontrée de l'intelligence de l'objet intelligible.

XIV. Toute âme possède en elle-même les objets sensibles, parce que c'est elle qui donne aux corps la forme dont ils sont revêtus.

XV. Ce qui a été dit de la substance intelligible se dit des intelligences les plus subalternes, de l'âme humaine. En elle aussi le sujet et l'objet de la connaissance sont une même chose, « sciens et scitum sunt res una. »

XVI. Il n'y a qu'un pur infini, c'est l'être créateur : le premier être créé, la substance intelligible, est considéré comme infini, et cependant il ne possède qu'une force (virtus) déterminée; il n'est pas la force. Tout ce qui est entre le premier être créé et les objets corporels, c'est-à-dire la vie, la lumière et les autres causes des choses, participe de la nature du premier être créé.

XVII. Plus une force se rapproche de l'un et se dégage du

multiple, plus elle est infinie, plus son action est puissante, énergique, souveraine.

XVIII. L'être premier est dans le repos. L'office de créateur à l'égard des choses semble rempli par les hypostases qui émanent de lui. C'est ainsi que toutes les choses douées de la vie tiennent leur essence de la vie première; que toutes les choses intelligentes tiennent leur intelligence de l'intelligence première. Cependant il est vrai de dire que toute création vient de la cause des causes : l'action que les causes de second ordre exercent sur ce qui est au-dessous d'elles ne s'accomplit pas *per modum creationis*, mais seulement *per modum formæ.*

XIX. De l'intelligence divine aux âmes qui gouvernent les corps, il y a une série, une échelle d'essences intelligibles.

XX. La cause première gouverne toutes les choses créées, mais sans se confondre avec elles : « præter quam commis- » ceatur eis. »

XXI. Elle est par elle-même : tout ce que possèdent les causes secondes leur vient de la cause première.

XXII. Elle ne peut être nommée. Dire qu'elle est souverainement parfaite, ce n'est pas encore la désigner convenablement; car l'idée de souveraine perfection ne contient pas l'idée de force créatrice.

XXIII. Au-dessus de tout, Dieu; au-dessous de lui, l'intelligence, le premier être qu'il ait créé, et par le moyen duquel il administre toutes choses : ce qui veut dire que la loi vient de Dieu, et que l'administration exercée par l'intelligence est nécessairement conforme à cette loi.

XXIV. La cause première est l'un à l'égard de toutes les choses, et toutes les choses sont le multiple à l'égard de la cause première. Ce qu'elles reçoivent de cette cause n'est, en effet, que ce qu'elles peuvent recevoir d'elle, suivant leurs natures spéciales et diverses; et les unes sont éternelles,

les autres temporelles; celles-ci spirituelles, celles-là corporelles. C'est ainsi que s'explique la diversité, la variété des actes qui se produisent dans l'ensemble, bien que l'agent suprême soit un.

XXV. Toute substance intellectuelle est ce qu'elle est par sa propre essence; « non ex re alia. »

XXVI. Toute substance qui est ce qu'elle est par sa propre essence est incorruptible, éternelle.

XXVII. Toute substance périssable est composée.

XXVIII. Toute substance qui est ce qu'elle est par sa propre essence est simple.

XXIX. Toute substance simple est ce qu'elle est par sa propre essence.

XXX. La durée de toute substance créée dans le temps est égale à la durée même du temps, ou seulement à la durée d'une partie du temps.

XXXI. Entre les substances éternelles et les substances temporelles, il y a des substances intermédiaires qui, par leur essence, sont éternelles et dont l'action s'exerce dans le temps.

XXXII. Ces substances intermédiaires sont à la fois *ens et generatio*. Tel est l'ordre, l'harmonie des substances, que les inférieures procèdent toujours des supérieures. Celles dont toute l'essence est d'être engendrée dans le temps, procèdent de celles dont l'essence se compose d'une substance éternelle et d'une activité génératrice qui opère dans le temps; celles-ci procèdent de celles qui sont et agissent dans l'éternité, et ces dernières procèdent enfin de l'être premier, de l'être-cause, qui est au-dessus de l'éternité, puisqu'elle vient de lui. Cet être est l'un suprême, la source féconde de toutes les unités.

Voilà ce *Livre des Causes*, qui a fait tant de bruit; qui, suivant l'Eglise, a perdu tant de consciences; qui a produit,

du moins, tant de scandales ! Nous ne voulons pas critiquer ici les propositions dont nous venons de présenter l'analyse : au premier coup-d'œil, on voit qu'elles peuvent être la matière de divers systèmes, non moins opposés à la croyance chrétienne qu'à la pure doctrine d'Aristote. Nous dirons bientôt comment elles ont été interprétées dans l'école, et ce que le parti réaliste en a retenu.

Répétons, avant de terminer ce chapitre, que nous sommes loin de prétendre avoir, en quelques pages, fidèlement et complétement exposé cette philosophie vraiment originale, vraiment digne d'une sérieuse étude, que l'on appelle le péripatétisme arabe. Ce que nous avons voulu simplement faire connaître, c'est l'esprit général de cette philosophie. Quand on entendra maintenant Guillaume d'Auvergne, Albert-le-Grand et saint Thomas, invoquer l'autorité d'Avicenne et combattre les nouveautés téméraires d'Avicembron et d'Averrhoës, on n'ignorera pas que ces deux philosophes représentent, en effet, des écoles différentes, et que, si le premier s'est rarement écarté de la lettre aristotélique, les autres ont donné dans tous les écarts de l'éclectisme alexandrin. Ces prolégomènes imparfaits serviront donc à éclairer la voie que nous allons parcourir : ils seront, d'ailleurs, sinon complétés, du moins développés par les explications que réclamera l'analyse des systèmes scolastiques.

CHAPITRE XV.

Amaury de Bène et David de Dinant.

C'est un dépôt bien précieux que les Arabes viennent de transmettre à nos docteurs scolastiques. Toutes, ou, du moins, presque toutes les œuvres d'Aristote, illustrées par de subtils et profonds commentaires ! Quelles richesses ! On sait combien Abélard regrettait vivement les parties de l'*Organon* qui, de son temps, n'avaient pas encore été traduites en latin. Quelle dût être la joie, quel dût être l'étonnement des derniers professeurs du douzième siècle, quand ils eurent entre les mains, outre ces livres enfin donnés à l'école, tant d'autres traités d'Aristote dont ils ne soupçonnaient pas même l'existence?

Ils ne pouvaient mieux faire que recommencer leurs études, soumettre à la censure d'Aristote les systèmes divers accrédités en son nom, redresser les conséquences mal déduites des prémisses, et pénétrer ensuite, sous la discipline, sous la conduite du Maître, dans les voies nouvelles qui s'ouvraient devant eux. Mais le trouble que leur causa la possession subite, inespérée, de tant de richesses, ne leur permit pas d'agir avec cette prudence. Trop impatients d'arriver au but, ils négligèrent tout autre chose pour courir du premier bond à l'extrême limite de la science. Et qu'y trouvèrent-ils?

Le saint désir de connaître avait entraîné les interprètes Arabes bien au-delà des régions, déjà fort obscures, qu'Aristote s'était proposé de décrire dans le douzième livre de sa *Métaphysique* : aucun abîme n'avait été assez profond pour leur

inspirer de l'épouvante ; aucun mystère n'avait fait reculer leur audace. Or, pour nos scolastiques éblouis, aveuglés, aller aux fins de la science, ce ne pouvait être s'arrêter aux bornes reconnues et signalées, même avant Aristote, par la sagesse mégarienne. Quand les Arabes les conviaient à les suivre dans le domaine du possible et de l'absolu, ils ne pouvaient manquer de prêter une oreille trop facile à ces dangereux conseils, avides, comme ils l'étaient, de connaître la raison dernière des choses. Aussi qu'arriva-t-il? Dès qu'ils eurent pris leur essor à travers l'espace, Avicenne, Averrhoës leur semblèrent eux-mêmes des esprits timides, incertains, qui n'avaient fait qu'entrevoir la lumière, et, leur préférant Avicembron et l'auteur du *Livre des Causes*, ils donnèrent, avec ceux-ci, dans tous les écarts de l'enthousiasme.

Tel fut le premier résultat de l'introduction des gloses arabes dans l'école de Paris. Quand le nominalisme avait éprouvé quelques disgrâces, elles avaient été profitables au mysticisme, et c'est un système qui ne connaît guère la mesure. Les oreilles étaient donc habituées aux divagations de l'extase ; aussi ne furent-elles pas dès l'abord offensées par le langage des nouveaux philosophes. Mais bientôt l'alarme fut donnée, et l'Eglise, ainsi que l'école, s'empressèrent de repousser bien loin, avec horreur, les partisans de l'abominable hérésie qui venait d'être découverte.

C'est l'histoire des premières années du treizième siècle Quand ce tumulte fut apaisé, quand enfin les esprits se calmèrent, on revint au point de départ, et le nom d'Aristote, un moment décrié, fut remis en honneur. Nous allons raconter, dans ce chapitre, la tragique aventure des disciples d'Amaury de Bène, la persécution subie par David de Dinant, et les premières infortunes des livres d'Aristote. Ce n'est là qu'un épisode, mais il importe beaucoup de le connaître dans tous ses détails. C'est, en effet, par cet épisode

que s'ouvre l'ère nouvelle de la philosophie scolastique, l'ère du treizième siècle, et comme il doit avoir pour dénouement une sentence plus que sévère, un auto-da-fé solennel, on prévoit qu'à la suite il n'y aura pas de foule dans l'école flétrie par ce châtiment exemplaire. Voici le récit des faits.

En l'année 1209, un concile provincial est assemblé à Paris, sous la présidence de l'archevêque de cette ville, Pierre de Corbeil. Il s'agit de juger une doctrine qui a déjà rencontré beaucoup de prosélytes, et qui semble aux meilleurs esprits suspecte d'athéisme. A la suite de cet examen canonique, les livres d'Amaury de Bène sont condamnés, sa dépouille mortelle est jetée hors des lieux consacrés et des bûchers s'élèvent pour recevoir ses complices. Mais avant d'apprécier les motifs et les résultats de cette condamnation, rapportons quelques-uns des textes qui nous la font connaître. Ils sont intéressants à plus d'un titre.

On lit le décret de ce concile dans le tome IV du *Nouveau Trésor* de Martène. En voici le texte : « Corpus magistri Amau-
« rici extrahatur a cimeterio et projiciatur in terram non
« benedictam, et idem excommunicetur per omnes ecclesias
« totius provinciæ. Bernardus, Guillelmus de Arria, aurifa-
« ber, Stephanus presbyter de veteri Corbolio, Stephanus de
« Cella, Johannes presbyter de Occines, Magister Wilhelmus
« Pictaviensis, Dudo sacerdos, Dominicus de Triangulo, Odo
« et Elinans, clerici de sancto Clodoardo, isti degradentur,
« penitus seculari curiæ relinquendi. Urricus, presbyter de
« Lauriaco et Petrus de sancto Clodoardo, modo monachus
« sancti Dionysii, Guarinus presbyter de Corbolio, Stephanus
« clericus, degradentur, perpetuo carceri mancipandi. Qua-
« ternuli magistri David de Dinant, infra Natale, episcopo Pa-
« risiensi afferantur et comburantur ; nec libri Aristotelis de
« naturali philosophia, nec commenta, legantur Parisiis, pu-
« blice vel secreto. Et hoc pœna excommunicationis inhibe-

« mus. Apud quem inveniuntur Quaternuli magistri David, « a Natali Domini in antea, pro hæretico habebitur [1]. » Qu'on le remarque, presque tous les coupables sont des clercs ; c'est au sein de l'Eglise qu'a été dressée la chaire de l'impiété. Que l'on retienne encore ceci : aux termes du décret synodal, les ouvrages desquels a été extrait le venin de l'hérésie, sont les traités d'Aristote sur la philosophie naturelle, et le crime des maîtres Amaury et David a été de présenter ce funeste breuvage aux lèvres de leurs écoliers.

Voici maintenant quelques témoignages contemporains. Rigord, historien de Philippe-Auguste, raconte, en des termes fort succincts, à l'année 1209, ce qui se fit au concile de Paris. « In illis diebus legebantur Parisius libelli quidam de Aris- « totele, ut dicebantur, compositi, qui docebant metaphysi- « cam, delati de novo a Constantinopoli et a græco in latinum « translati ; qui quoniam non solum prædictæ hæresi (Amal- « rici) sententiis subtilibus occasionem præbebant, immo et « aliis nundum inventis præbere poterant, jussi sunt omnes « comburi, et sub pœna excommunicationis cautum est in « eodem concilio ne quis eos de cœtero scribere et legere « prœsumeret, vel quocumque modo habere [2]. » Bien que ce fragment soit fort court, il offre matière à plus d'une observation. Le décret du concile condamne les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle, c'est-à-dire sa *Physique*, et les commentaires de ces livres, les commentaires arabes. Suivant Rigord, le concile ne se contenta pas d'interdire la lecture des ouvrages aristotéliques, il fit plus, il ordonna de les jeter

[1] *Thes. Noviss. Anecd.*, t. IV. — Du *Trésor* de Martène, le texte de cette sentence est passé dans plusieurs autres ouvrages. Mais veut-on avoir une exacte idée de la légèreté avec laquelle M. Daunou recueillait ses notes pour l'*Histoire Littéraire*? Il s'exprime en ces termes au sujet du concile de Paris : « Nous n'avons pas les actes de ce synode. » *Histoire Littéraire*, t. XVI, p. 589.

[2] Rigordus, apud Quercetanum, *Veter. Script.*, t. II.

aux flammes; et quels furent ces ouvrages? Quelques petits livres de métaphysique, composés, dit-on, par Aristote, ou extraits d'Aristote, « compositi *de* Aristotele, » récemment apportés de Constantinople, et traduits du grec en latin. Il semble donc que l'historien de Philippe-Auguste n'avait pas sous les yeux, lorsqu'il rédigeait ses annales, le texte de la sentence canonique, et qu'il a commis ici quelque confusion.

Le continuateur de la chronique de Robert d'Auxerre raconte ainsi les événements de l'année 1209 : « Erant per id « tempus quidam scioli litterarum in Francia, sed pestilentis « doctrinæ clanculo discurrentes, et vana quædam et impia « dogmata fideique omnino contraria latenter plurimis su- « surrantes, et, nisi prævenisset eos virorum prudentium « cauta sagacitas, plures in barathrum perfidiæ demersis- « sent. Nam, de communi episcoporum consilio, missi sunt « qui actus eorum sagaciter explorarent : per quos comperti « et detecti captique et adducti Parisius, custodiæ mancipan- « tur. Erant autem numero quatuordecim; quorum erant « aliqui sacerdotes, curam animarum habentes, quibus fece- « rat favorem ad populum fucata species honestatis et vi- « tæ gravitas superducta. Congregato igitur episcoporum « concilio, assidentibus magistris Parisiensibus, propalan- « tur eorum ineptiæ omniumque judicio reprobantur, « et judicati hæretici exponuntur publicæ potestati ; ex « quibus decem traduntur incendio, reliqui quatuor mu- « rali reclusione damnantur... Habuit autem initium hæc « adinventio profana verborum a quodam nomine Almarico, « quem non longe ante defunctum judicaverunt anathe- « mate percellendum, feceruntque corpus ipsius a tumulo « erui, et velut hostem fidei extra locum fidelium procul « poni. Librorum quoque Aristotelis, qui de naturali philo- « sophia inscripti sunt, et ante paucos annos Parisius cœpe-

« rant lectitari, interdicta est lectio tribus annis, quia ex « ipsis errorum semina viderentur exorta [1]. » Outre ce que nous apprenons de Rigord, nous voyons, dans ce fragment, que les complices d'Amaury de Bène, condamnés par le concile de Paris, étaient au nombre de quatorze, et que dix d'entre eux subirent le supplice du bûcher. Ce sont ceux que la sentence du concile avait abandonnés à la justice séculière. Il est encore à remarquer que, dans le récit du continuateur de Robert, il s'agit bien, comme dans le texte du décret reproduit par dom Martène, des livres d'Aristote sur la philosophie naturelle. Cependant il y a quelque différence à ce sujet entre le décret et la relation. Le décret dit simplement qu'à dater de la Noël prochaine il est défendu de lire, d'expliquer dans les écoles publiques ou privées de Paris, la *Physique* d'Aristote, et les commentaires annexés à ce traité, tandis que, aux termes de la chronique, cette interdiction n'est prononcée que pour trois années, « interdicta est lectio tribus annis. » Or, il y a lieu de croire que le continuateur de Robert n'a pas imaginé ce singulier amendement. Si donc les Pères du concile de Paris n'ont admis en faveur d'Aristote aucune circonstance atténuante, on doit supposer que sa cause a été plaidée devant quelque autre synode provincial du même temps, et que, sur les observations présentées, l'interdiction perpétuelle a été convertie en une interdiction temporaire. Il faut ici se rappeler à quelle occasion avait été convoquée l'assemblée provinciale de Paris; il faut s'expliquer cette intervention accidentelle du pouvoir civil dans les jugements de l'Eglise. D'épouvantables tumultes avaient lieu dans le midi de la France; une hérésie puissante par le nombre et par le courage de ses adhérents, tenait en échec de grandes armées, et l'on avait fait serment d'exterminer jusqu'au dernier tous

[1] Apud Launoium, *de Varia Arist. fortuna.*

les membres de cette association sacrilége. Or, le concile de Paris croyait juger, dans la personne des disciples d'Amaury, d'autres Albigeois, d'autres néo-gnostiques, et, comme on lui montrait, dans quelques écrits d'Aristote, ou attribués à Aristote, diverses propositions peu conformes à la tradition reçue par l'Eglise, il condamnait ces écrits. Il les condamnait ; mais ensuite ce concile même, ou quelque autre, plein de déférence pour le grand nom d'Aristote, limitait la durée de l'interdiction, espérant sans doute qu'au retour de la paix religieuse, les esprits, ramenés dans la voie de l'évangile, ne chercheraient plus, dans l'étude des anciens philosophes, l'art et les moyens de combattre la religion du Christ. Voilà comment les choses ont dû se passer. On sera persuadé qu'ainsi les choses se passèrent, quand on aura lu les pages suivantes d'un légendaire contemporain, de Césaire d'Heisterbach.

« Dans le temps, dit Césaire, où éclataient les sentiments « hérétiques des Albigeois, à Paris, ville source de toute « science, puits des lettres sacrées, le démon inspira le des- « sein le plus pervers à quelques hommes doctes dont voici « les noms : Mᵉ Guillaume de Poitiers, sous-diacre, qui avait « enseigné les arts à Paris et avait étudié trois ans la théolo- « gie ; Bernard, autre sous-diacre ; Guillaume, orfèvre, leur « prophète ; Etienne, prêtre du Vieux-Corbeil ; Etienne, de « Celles ; Jean, prêtre « *presbyter de Uncinis* [1] », qui tous, si « ce n'est Bernard, avaient pris leurs grades en théologie ; « Dudon, clerc spécial de maître Emelric, prêtre, qui avait « suivi, pendant dix années environ, les cours de théologie ; « l'acolyte Elmange [2] ; le diacre Odon ; maître Guérin, qui « avait professé les arts à Paris, et, comme prêtre, avait « étudié la théologie sous Etienne, archevêque de Cantorbéry,

[1] Dans le décret : *de Occines*. — [2] Ou plutôt *Elinand*, comme on lit ce nom dans le décret.

« Ulrich [1], prêtre, *presbyter de Lucri (alias Lueri [2])*, sexa-
« génaire, qui avait longtemps fréquenté les écoles de théo-
« logie; Pierre de Saint-Cloud, sexagénaire, prêtre et théolo-
« gien ; et, enfin, Etienne, diacre du Vieux-Corbeil. Ayant le
« diable pour conseiller, ces gens avaient imaginé de nom-
« breuses et abominables hérésies, qu'ils avaient déjà propa-
« gées en divers lieux... Ils disaient que le corps du Christ ne
« se trouve pas autrement dans le pain consacré que dans
« tout autre pain, ou dans tout autre objet; ainsi Dieu s'était
« trouvé dans le corps d'Ovide comme dans le corps de saint
« Augustin. Ils niaient la résurrection des corps, disant du
« paradis et de l'enfer que ce sont des lieux imaginaires, et
« que posséder comme eux la connaissance de Dieu, c'est
« avoir en soi-même le paradis, tandis qu'être en état de
« péché mortel, c'est porter l'enfer en soi, comme on a dans
« sa bouche une dent pourrie. Elever des statues aux saints,
« encenser de saintes images, c'était, à leur sens, idolâtrie,
« et ils se moquaient fort des gens qui approchent de leurs
« lèvres les restes mortels des martyrs. Ils blasphémaient
« principalement contre le Saint-Esprit, de qui nous vient
« toute pureté, toute chasteté. Si quelqu'un, disaient-ils,
« possédant le Saint-Esprit, commet quelque acte impudique
« (faciat fornicationem, aut aliqua alia pollutione polluatur),
« il ne pèche pas, car le Saint-Esprit, qui est Dieu, absolu-
« ment séparé de la chair, ne peut pécher, et l'homme ne
« peut pécher, tant que l'Esprit, qui est Dieu, habite en lui.
« C'est l'Esprit saint qui fait tout en tout. Aussi disaient-ils
« que chacun d'eux était le Christ et l'Esprit saint. En eux se
« vérifiait cette parole de l'Ecriture : « Il s'élèvera de faux
« Christs et de faux prophètes [3] ! »

[1] Dans le décret : *Orricus*. — [2] Dans le décret : *de Lauriaco*.

[3] On lit dans un document publié par Martène : « In hunc modum detrahebant creatori, qui creatura erant :

« Auctoritas sancta sic loquitur : *Opera Trinitatis inseparabilia*. Ille

« Ces misérables s'efforçaient d'établir leurs doctrines in-
« sensées sur des arguments de nulle valeur. Ainsi fut décou-
« verte leur conjuration. Guillaume, l'orfèvre, étant venu
« trouver maître Raoul de Nemours (Radulphum de Na-
« muntico, *alias* de Naumatico) lui dit qu'il était envoyé vers
« lui par Dieu et lui proposa ces articles d'impiété : — Que
« Dieu le père avait agi, dans l'Ancien-Testament, sous cer-
« taines formes, c'est-à-dire sous la forme de la loi ; que
« Dieu le Fils avait de même agi sous certaines formes,
« comme dans les sacrements de l'autel, du baptême et les
« autres ; mais que l'avénement du Fils ayant fait tomber les
« formes légales, ainsi doivent cesser d'être toutes les formes
« sous lesquelles le Christ a opéré, c'est-à-dire les sacre-
« ments, la personne du Saint-Esprit devant se manifester
« clairement en ceux au sein desquels il s'incarnera, et prin-
« cipalement en sept Apôtres au nombre desquels, lui,
« Guillaume, il se comptait..... (Suivent diverses prophé-
« ties).

« Entendant cela, maître Raoul lui demanda s'il avait
« quelques associés auxquels les mêmes révélations eussent
« été faites. — « J'en ai plusieurs, répondit Guillaume, » et il
« nomma les clercs dont nous avons parlé. En homme sage,
« Raoul comprit aussitôt le péril qui menaçait l'Eglise, et ne
« croyant pas pouvoir réussir seul à pénétrer le fond de leur
« malice et à les convaincre d'hérésie, il crut devoir user de
« stratagème. — « J'ai été, dit-il, informé par le Saint-
« Esprit qu'un certain prêtre et moi nous devions un jour

contra : *Pater a principio operatus est sine Filio et Spiritu-Sancto, usque ad ejusdem Filii Incarnationem.*

« Item auctoritas : *Solus Filius Incarnatus.* Hi e contra : *Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus-Sanctus in nobis quotidie informatur.*

« Item auctoritas : *Omnia sub sole vanitas.* Hi e contra : OMNIA UNUM, QUIA QUICQUID EST, EST DEUS. *Thes. Noviss. Anecd.*, t. IV, p. 163.

« prêcher votre doctrine. » — Et, pour ne pas se compro-
« mettre dans l'entreprise qu'il avait formée, Raoul alla tout
« raconter à l'abbé de Saint-Victor, à maître Rupert et à
« frère Thomas, en compagnie desquels il se rendit près de
« l'évêque de Paris et de trois maîtres en théologie, à savoir
« le doyen de Salsbourg, maître Rupert de Koren et maître
« Etienne, et leur fit connaître tout ce qu'il avait appris.

« Grandement effrayés, ceux-ci enjoignirent à Raoul, en
« rémission de ses péchés, et à un autre prêtre, de s'affilier
« aux conjurés et de demeurer avec eux jusqu'à ce qu'ils
« eussent possédé toute leur doctrine, jusqu'à ce qu'ils
« eussent approfondi tous les articles de leur incrédulité.
« Pour remplir cette mission, maître Raoul et le prêtre son
« compagnon parcoururent, pendant trois mois, avec les
« hérétiques, les diocèses de Paris, de Langres, de Troyes et
« de Sens, où ils rencontrèrent un grand nombre de leurs
« complices... Enfin, ils revinrent vers leur évêque, lui firent
« le récit de tout ce qu'ils avaient vu et entendu, et aussitôt
« l'évêque fit rechercher les coupables dans les provinces,
« car aucun d'eux, si ce n'est Bernard, n'était alors à Paris.
« Lorsqu'ils furent en la prison épiscopale, on assembla,
« pour examiner leur doctrine, les évêques des diocèses
« voisins et des maîtres en théologie. Les articles ci-dessus
« rapportés leur ayant été présentés, quelques-uns d'entre
« eux les confessèrent publiquement; d'autres, désirant
« échapper, mais se voyant aussitôt convaincus d'erreur,
« manifestèrent alors la même opinion que leurs complices
« et firent des aveux sans réserves. La preuve de tant de
« perversité étant acquise, les coupables, de l'avis des évê-
« ques et des théologiens, furent conduits dans un champ et
« dégradés en présence du peuple et du clergé. Quelques
« temps après, à l'arrivée du roi, qui était alors absent, on
« conduisit au bûcher ceux qui, refusant de répondre aux

« interrogations, avaient montré le plus d'obstination et « n'avaient laissé paraître, même devant la menace de la « mort, aucun signe de repentir. Lorsqu'on les menait au « supplice, il s'éleva un furieux ouragan, provoqué, personne « n'en douta, par ces esprits de l'abîme, lesquels, auteurs de « leur égarement, l'étaient encore de leur fin tragique. Et, « durant la nuit qui suivit cette exécution, le chef de ces « fanatiques, étant venu frapper au seuil d'une recluse, con- « fessa tardivement son erreur, déclarant qu'il avait été reçu « dans l'enfer comme un personnage d'importance et con- « damné aux flammes éternelles. Quatre d'entre eux furent « jugés, mais ne furent pas brûlés : à savoir maître Guérin, « Ulrich, prêtre, Etienne, diacre, dont la peine fut la prison « perpétuelle, et Pierre, qui, craignant d'être arrêté, s'était « fait moine. Les restes de maître Almericus (Amaury) qui, « le premier, avait enseigné leur doctrine odieuse, furent « exhumés du cimetière et ensevelis dans quelque champ. « Dans le même temps, la lecture des livres de philosophie « naturelle fut interdite à Paris pendant trois ans ; les livres « de maître David et les livres de théologie écrits en français « furent condamnés à perpétuité et brûlés. Ainsi, par la « grâce de Dieu, fut extirpée l'hérésie [1]. »

Si longue que soit la relation de Césaire, nous avons cru devoir la reproduire à peu près intégralement. Elle est, en effet, intéressante par sa naïveté même. Entraînés loin de la voie commune par la recherche des causes, quelques hommes sont arrivés, sous les auspices de la logique, à la négation du

[1] *Illustr. Mirac. et Hist. Memor. libri XII*, a Cæsario Heisterbachensi, lib. V, c. XXII. Dans le fragment publié par Martène à la page 163 de son *Nouveau Trésor*, on compte neuf suppliciés : « Hujus opinionis hominum quatuor sacerdotes, duo diaconi, tres subdiaconi comprobantur extitisse, qui duodeviginti calendas decembris, juxta santi Honorati basilicam, degradati, duodecim kalendas mensis nominati, infelici martyrio de sæculo migraverunt. Horum causa, quosdam libros etiam sapientibus cognovimus interdictos. »

principe de distinction. Comment sont-ils dénoncés à la multitude? non pas comme des philosophes téméraires, égarés, mais comme des artisans mystérieux d'étranges hérésies, de faux prophètes, des magiciens en commerce avec les esprits de l'abîme! Pour apaiser le Dieu jaloux auquel la croyance populaire a donné le ciel pour domaine, pour patrie, on condamne au plus affreux supplice ces audacieux novateurs : le peuple se persuade que toutes les légions infernales viennent assister à leur exécution, et que les airs émus se remplissent d'hôtes invisibles, qui viennent réclamer l'âme perverse des coupables! Telles sont les fictions, tels sont les préjugés du dualisme. Tant que cette doctrine grossière sera reçue, l'esprit de recherche, l'esprit de nouveauté sera flétri comme un souffle impur de l'enfer, et les consciences asservies ne sauront prétendre à l'indépendance, sans se rendre aussitôt suspectes du plus monstrueux de tous les crimes. Mais revenons au décret du concile de Paris, et avant d'aborder le détail des doctrines imputées aux disciples d'Amaury, examinons d'abord, à part, cette question déjà tant de fois agitée. Est-ce bien contre les livres d'Aristote qu'a été rendue la sentence de l'année 1209? Les Pères du concile n'ont-ils pas commis quelque erreur, et n'ont-ils pas condamné, sous le nom d'Aristote, tels ou tels opuscules improprement inscrits au catalogue de ses œuvres?

Si l'on n'interroge sur cette question que l'arrêt synodal, rendu sous la présidence de Pierre de Corbeil, le texte est formel, il n'y a pas lieu de concevoir et d'exprimer un doute. Traduit devant le concile comme responsable des hérésies attribuées aux auditeurs de l'école d'Amaury, Aristote a été condamné. Mais quoi? Lit-on dans la *Physique* ou dans la *Métaphysique* d'Aristote, quelques-unes de ces propositions qui causèrent tant d'horreur à maître Raoul; qui, dénoncées aux juges ecclésiastiques, leur semblèrent les plus abomi-

nables blasphèmes, et contre lesquelles enfin les juges laïcs sévirent si cruellement ? *Omnia unum, quia quicquid est est Deus!* Voilà la formule dernière de l'hérésie mise au compte des disciples d'Amaury. Cette formule est trop précise, trop nette et trop énergique pour avoir été inventée par quelque théologien du douzième siècle, par quelque diacre obscur de Chartres ou du vieux Corbeil ; il n'y a que des philosophes pour énoncer une thèse dogmatique avec cette résolution et cette vigueur. Mais, il faut bien le reconnaître, elle ne se rencontre dans aucun des écrits d'Aristote. Aristote n'a jamais posé l'unité de substance : *Omnia unum*. Loin de là ; dans cette *Métaphysique* censurée, suivant Rigord, par le concile de Paris, la thèse de l'unité de substance est présentée et vivement combattue comme étant la thèse de Parménide. Voilà ce qu'on peut d'abord alléguer à l'appui de cette opinion, que les juges du concile de Paris auraient condamné, sous le nom d'Aristote, quelque ouvrage apocryphe. On peut, en outre, faire remarquer que si l'anathème prononcé par le Concile eut frappé les *Auscultа physica,* la véritable *Physique* d'Aristote, ce livre interdit sous la peine de l'excommunication, n'eût pas été sans doute, si peu d'années après, avidement lu dans les écoles et commenté par les mieux famés des docteurs, Robert de Lincoln, Albert-le-Grand et saint Thomas. Quelle vraisemblance y a-t-il, en effet, que de tels hommes se soient mis en révolte ouverte contre un décret canonique, qu'ils ne pouvaient ignorer, qui avait fait tant de bruit ? Assurément ces deux objections sont considérables, et elles infirment à tel point l'autorité du décret publié par dom Martène, qu'on est prêt à dire, après les avoir pesées, que Pierre de Corbeil et ses collègues ont commis la plus singulière des méprises.

Ces critiques ne sont pas nouvelles ; il y a longtemps déjà que, pour la première fois, on a fait remarquer cette opposi-

tion manifeste entre les termes du décret de 1209 et la conduite des illustres docteurs qui, dès l'année 1230, vinrent lire, interpréter la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote en pleine université de Paris. Dans son livre *De imputato Scholasticis studio effrœni in Aristotelem*, publié à Padoue, en 1676, in-4°, Serafino Piccinardi, de Brescia, s'est efforcé de faire valoir, pour expliquer cette contradiction, une assez ingénieuse hypothèse. Il existe un traité *De secretiori Ægyptiorum philosophia*, publié en 1519 par Nicolas Castellani, médecin de Faenza, et plus tard, en 1591, à Ferrare, par Francesco Patrizzi. Connu dès le treizième siècle, ainsi que l'atteste saint Thomas [1], cet ouvrage fut longtemps considéré comme appartenant à la collection aristotélique, et Patrizzi lui-même le supposait encore d'Aristote. Or, c'est un livre platonicien : c'est assez dire, suivant Serafino Piccinardi, qu'il contient, sinon la lettre, du moins l'esprit des propositions condamnées par le concile de Paris. Si donc, ainsi qu'il est permis de le croire, Amaury de Bène l'avait entre les mains, et y avait puisé ce qu'on appelle le venin de sa doctrine, il est tout simple que, partageant l'erreur commune, erreur qui ne fut pas redressée avant le dix-septième siècle, les Pères du concile aient condamné ce livre sous le nom d'Aristote [2]. Une autre conjecture nous est recommandée. Nous avons dit que le *Livre des Causes* avait été dès l'abord introduit dans les écoles sous la protection, sous la garantie d'Aristote. Or, il n'y a rien de moins péripatéticien que les théorèmes successivement énoncés dans cette compilation alexandrine. Cela ne suffit-il pas pour considérer le *Liber de Causis* comme l'écrit plein de blasphèmes sur lequel doit porter la sentence du concile [3].

[1] Opusculum XVI, c. I. — [2] Seraf. Piccinardi *de Imputato Scholasticis*, etc., etc., c. IX. — [3] Voir M. Jourdain, *Recherches critiques*, p. 212. M. Rousselot, *Etudes*, etc., t. II, p. 114.

Cependant on pourrait rechercher si les disciples d'Amaury n'avaient pas entre les mains quelques traités de philosophie naturelle, plus conformes encore à leur doctrine que le *Liber de Causis*, ou le *De secretiori Ægyptiorum philosophia*. Dans la relation de Césaire, Aristote n'est pas désigné, et cependant il y est fait mention des livres de philosophie naturelle dont la lecture est interdite : « Eodem tempore prœ-« ceptum est Parisiis, ne quis infra triennium legeret *libros* « *naturales*. » Un autre chroniqueur contemporain, dont nous n'avons pas encore parlé, Martin de Pologne, déclare en propres termes que les erreurs d'Amaury se retrouvent toutes dans les écrits de Jean Scot Erigène, ce qui est exact, et que ces écrits furent, avec les autres, condamnés par les juges rassemblés pour juger les hérétiques de 1209 : « Qui omnes « errores inveniuntur in libro *Periphyseôn*. Et hic liber inter « alios libros condemnatos Parisiis ponitur, et is liber cum « Almarico et suis sequacibus fuit Parisiis combustus...[1] » Martin de Pologne ne connaissait-il pas l'auteur du livre *Periphyseôn*, ou, pour mieux dire, du Περὶ φύσεων μερισμοῦ? S'il l'eût connu, vraisemblablement il l'eût nommé. Or, les Pères du concile de 1209 n'étaient-ils pas dans cette ignorance, et, dans un temps où l'on imputait si volontiers au philosophe de Stagire tous les ouvrages philosophiques nouvellement introduits dans les écoles, n'ont-ils pas commis une erreur d'attribution suivant laquelle le Περὶ φύσεων μερισμοῦ eût été adjoint, dans le recueil des œuvres aristotéliques, au *Liber de Causis* et au traité *De secretiori Ægyptiorum philosophia* [2]? Cela peut être supposé.

[1] Martini Poloni *Chronicon Expeditiss.*, lib. IV.

[2] M. Daunou, interprétant la phrase de Martin de Pologne que nous avons ci-dessus rapportée, s'est rendu coupable d'une erreur moins excusable encore : « En rassemblant, dit-il, les idées d'Amaury éparses dans les récits des chroniqueurs et des théologiens du moyen-âge, on y trouve encore tant de

Mais la même erreur aurait donc été commise par d'autres encore que Pierre de Corbeil et ses collègues. Voici, en effet, quelques articles des statuts donnés, en 1215, à l'Université de Paris, par le légat Robert de Courceon [1] : « Et quod legant « libros Aristotelis de dialectica, tam veteri quam de nova, « in scholis ordinariis et non ad cursum ; legant etiam in « scholis ordinariis duos Priscianos vel alterum ; ad minus « non legant in festivis diebus, nisi Philosophos et Rhetoricos « et Quadrivialia et Barbarismum et Ethicam, si placet, et « IV Topicorum. Non legantur libri Aristotelis de Metaphy- « sica et Naturali philosophia, nec summa de iisdem, aut de « doctrina magistri David de Dinant, aut Almarici heretici, « aut Mauricii hispani [2]. » Ce texte est bien plus clair encore que le précédent. Le légat désigne comme devant être en usage dans les écoles, la Dialectique d'Aristote tout entière,

liaison et d'enchaînement qu'on peut regretter de n'avoir plus l'ouvrage où il les avait développées, et qui portait le nom de *Physion*, traité des choses naturelles. » Ainsi voilà le Περὶ φύσεων μερισμοῦ, l'un des ouvrages les plus fameux du moyen-âge, l'un des plus connus aujourd'hui et des plus dignes de l'être, pris par M. Daunou pour un traité perdu d'Amaury de Bène ! *Hist. Litt.*, t. XVI, p. 587.

[1] Nous devons dire ici quelques mots sur ce légat. Né, suivant quelques historiens, en Angleterre, et, suivant quelques autres, en France, il mourut en 1218, sous les murs de Damiette (Jac. de Vitriaco, *Hist. Orient.*. lib. III). On lui attribue divers ouvrages. Le plus considérable et le plus intéressant a pour titre *Summa*, etc., et commence par ces mots : « Tota cœlestis philosophia in duobus consistit, in fide et moribus. » Il est inédit, mais nous en connaissons trois manuscrits à la Bibliothèque Nationale : deux dans l'ancien fonds du Roi, n°s 3258 et 3259, le troisième dans le fonds de St-Victor, n° 378. Les deux premiers portent à tort le nom de Pierre le Chantre (Cas. Oudin *Comm. de Script. Eccles*. t. II, p. 1663. — *Hist. Litt. de France*, t XV, p. 296). Comme on pourrait s'étonner de ne pas nous voir faire plus ample mention de cette *Somme*, nous devons déclarer qu'elle ne nous est pas inconnue, mais que nous y avons cherché vainement quelques sentences philosophiques. Elle a pour objet les sacrements, et, d'une manière toute spéciale, le sacrement de la pénitence. On y trouvera de très-curieux renseignements sur la discipline ecclésiastique au douzième siècle.

[2] Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. III, p. 82. Launoius, *de Varia Arist. fort.* M. Jourdain, *Recherches*, p. 206.

c'est-à-dire les parties de l'*Organon* qu'on possédait au douzième siècle, et celles qui avaient été plus nouvellement connues, et, en outre, l'*Ethique* et les *Topiques*. Et ce n'est plus seulement la *Physique* d'Aristote qui est mise en cause et condamnée, c'est encore sa *Métaphysique*, et les abrégés de ces deux livres, *Summa de iisdem*, ces abrégés faits par des Juifs ou des Arabes, qui, pensait-on, pouvaient avoir été confondus avec les *Ausculta Physica* par les Pères du concile de Paris ; de plus, il ne s'agit pas seulement ici d'une interdiction synodale qui pouvait être considérée comme temporaire, ce sont des statuts donnés *in perpetuum*, des prescriptions qui doivent être à jamais observées dans l'Université de Paris.

Il n'y a donc plus lieu de supposer ici quelque attribution erronée. Ce sont bien, à n'en pas douter, deux traités reconnus aujourd'hui comme authentiques, la *Physique* et la *Métaphysique*, que Robert de Courceon a signalés comme dangereux, et qu'il a prohibés. Cinq des principaux ouvrages d'Aristote, l'*Organon*, l'*Ethique*, sans doute l'*Ethique à Nicomaque*, les *Topiques*, la *Physique* et la *Métaphysique*, traduits en latin sur des versions arabes, sont venus aux mains de nos docteurs, et, comme ils forment à peu près tout le trésor de l'érudition philosophique, les régents de l'école les lisent, les commentent devant leurs jeunes auditeurs. Mais certaines propositions extraites de la *Physique* et de la *Métaphysique* étant jugées suspectes d'hérésie, le légat, pour prévenir de nouveaux scandales, interdit la lecture publique de ces deux traités. Voilà ce qu'exprime, dans les termes les moins équivoques, le texte des statuts de 1215. Il est vrai, des yeux plus exercés que ceux du légat cherchent vainement aujourd'hui, dans les deux ouvrages d'Aristote frappés d'anathème, le germe des doctrines particulières à l'école d'Amaury, et l'on prouve mieux qu'Amaury, David de Dinant et leurs complices ont tiré du *Livre des Causes* et du Περὶ φύσεων μερισμοῦ les

sentences hétérodoxes qui sont mises à leur charge par les Pères du concile de Paris. Le légat a donc mal reconnu l'origine de cette hérésie. Toutes réserves faites à ce sujet (nous motiverons bientôt ces réserves), accordons que cette origine n'est en rien péripatéticienne, et qu'en effet le légat, associant Aristote à la responsabilité des doctrines condamnées par le concile, a rendu contre sa mémoire une injuste sentence.

Mais cette erreur d'interprétation, qu'il faut bien distinguer d'une erreur d'attribution, n'avait-elle pas été commise dès l'année 1209 par les évêques assemblés à Paris? Il faut se rappeler les termes du décret synodal : « Nec libri Aristotelis « de naturali philosophia, nec commenta legantur Parisiis. » L'arrêt de prohibition frappe tout à la fois et les livres de philosophie naturelle et les commentaires de ces livres. Pour établir que les livres condamnés en 1209 diffèrent des huit livres de la *Physique* d'Aristote, incontestablement prohibés en 1215, il faudrait donc qu'au texte des ouvrages apocryphes, et mal placés parmi les œuvres d'Aristote, fussent annexés les commentaires dont il est ici question, « *nec libri, nec commenta*... » Or, le traité *De secretiori Ægyptiorum doctrina*, traduit, dit-on, du grec par l'Arabe Aben-Ama, est dépourvu de toute glose, et l'on n'en connait aucune du Περὶ φύσεῶν μερισμȣ̃. Quant à ce qui regarde le *Liber de Causis*, il se présente toujours, il est vrai, suivi de la glose de David-le-Juif; mais, qu'on ne s'y trompe pas, ce commentaire est tout simplement l'explication ou la solution des théorèmes sommairement énoncés dans le texte, et les Pères du concile de Paris n'auraient pu donner le nom pompeux de *libri de naturali philosophia* aux trente-deux théorèmes du *Liber de Causis*, qui, séparés de toute glose, occuperaient à peine le recto et le verso d'un feuillet? Mais après avoir parlé du commentaire de David sur le *Livre des Causes*, Albert ajoute : « Per-

« venit ad nos per eumdem modum et Physica ab eodem phi- « losopho perfecta. » Le Juif David avait-il donc *acheré*, comme le dit Albert, la *Physique* d'Aristote? Or cet ouvrage est-il celui qui fut condamné par le concile de Paris? On ne peut guère le supposer, car cette *Physique perfectionnée* de David, composée sur le plan même du *Livre des Causes*, « per « eumdem modum, » ne saurait être ce que nous recherchons, une version avec un commentaire. Mais s'il ne s'agit plus que de trouver un texte de la *Physique* d'Aristote et un commentaire réunis, pour justifier les termes du décret de 1209, cela nous embarasse peu, puisque nous avons les versions arabes-latines, suivies des célèbres gloses d'Averrhoës. Voilà ce qui peut être dit pour prouver que ce sont les deux traités d'Aristote, qui, bien ou mal compris, ont été prohibés, dans l'Université de Paris, en 1209 et en 1215. Ce qui vient fortifier cette preuve, c'est qu'assurément la glose averrhoïste est très-loin d'être orthodoxe. Nous rappellerons même qu'elle contient la proposition fondamentale de l'hérésie d'Amaury.

Il nous reste encore un texte à éclaircir. C'est une bulle de Grégoire IX, de l'année 1231, conçue dans ces termes : « Ad hæc jubemus ut magistri artium unam lectionem de « Prisciano et unam post aliam ordinarie semper legant, et « libris illis naturalibus, qui in concilio provinciali ex certa « causa prohibiti fuere, Parisiis non utantur, quousque « examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati. » Grégoire IX maintient la prohibition prononcée contre les livres de philosophie naturelle jugés et condamnés par le concile de Paris, mais il ne parle pas des livres de métaphysique. Et qu'on remarque bien ces termes de la bulle : « Libris « illis naturalibus qui in concilio provinciali ex certa causa « prohibiti fuere. » Ce sont certains livres, *libris illis*, dont on ne désigne pas l'auteur ou les auteurs ; le nom d'Aristote ne

figure pas ici. Pourquoi cela? parce qu'en 1231 on possède une nouvelle version de la *Physique*, la version grecque-latine, et que le texte d'Aristote, traduit plus fidèlement et séparé des gloses arabes, ne semble plus aussi criminel aux tuteurs de l'orthodoxie. Désormais on croit connaître la doctrine vraie d'Aristote sur le problème de la nature des choses, car on a dégagé cette doctrine des paraphrases enthousiastes de l'interprétation orientale. Robert de Lincoln, Albert-le-Grand et saint Thomas, pourront donc librement lire et expliquer à leurs élèves la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, car ces livres ne sont plus suspects. Mais quels sont ceux qui le sont encore et qui demeurent sévèrement prohibés? Ce sont « ces livres de philosophie naturelle qui furent justement « interdits par le concile provincial, » le concile de 1209, c'est-à-dire la version inexacte de la *Physique*, accompagnée des commentaires impies d'Averrhoës.

Voilà tout ce que nous croyons devoir dire sur cette question, si souvent controversée et si diversement résolue. Il y avait, nous le reconnaissons, divers partis à prendre, et si nous avons cru devoir représenter successivement, et même avec quelques détails nouveaux, les motifs sur lesquels se fondent ou peuvent se fonder les avis opposés, c'est pour ne pas dissimuler que notre conclusion nous semble elle-même contestable.

Il est étrange qu'Albert-le-Grand et saint Thomas ne nous aient rien appris à ce sujet. Ne semble-t-il pas, en effet, qu'ils viennent, au mépris des décrets synodaux, des statuts de l'Université et d'une bulle papale, interpréter en chaire des livres trois fois prohibés? Comment donc n'ont-ils pas été curieux de justifier cette apparente révolte, au moins par quelques précautions oratoires?

Mais revenons enfin à nos sectaires audacieux, et dégageons des récits prolixes et obscurs des légendaires ce qu'il

faut retenir au sujet d'Amaury de Bène et de David de Dinant.

Vincent de Beauvais rapporte, en ce qui touche Amaury, que ce docteur, originaire de Bène, au diocèse de Chartres, avait étudié la théologie dans les écoles de Paris, et qu'il y avait ensuite enseigné cette science, se distinguant, entre tous ses collègues, par une méthode et des opinions particulières. Il ajoute que la proposition sur laquelle Amaury appelait sans cesse l'attention de ses auditeurs était celle-ci : « Il « est de foi que tout homme est membre du Christ[1]. » Contredit sur ce point, il fut cité devant le Pape, qui le condamna, et bientôt il mourut de colère et de douleur. Cette proposition, que tout homme est membre du Christ, s'accorde assez avec ce que Césaire impute aux disciples d'Amaury, mais il est évident qu'on peut l'interpréter dans le sens d'un panthéisme spirituel qui diffère beaucoup du pur spinosisme. Au neuvième siècle, un certain Macarius, venu d'Ecosse ou d'Irlande, ayant étudié le livre de saint Augustin qui a pour titre *De Quantitate Animæ*, y avait cru trouver le système de l'unité des âmes, et il avait proposé ce système, qui avait été vivement combattu par Ratramne, moine de Corvey. Parmi les Arabes, Averrhoës l'avait, de son côté, mis en honneur, et c'est, nous l'avons dit, un des grands points de sa doctrine. Etait-ce donc là le condamnable emprunt qu'Amaury de Bène avait fait à ses gloses sur la *Physique* ou sur la *Métaphysique?* Si, depuis la venue du deuxième homme, depuis l'ère de la grâce, toutes les consciences sont unies entre elles par une chaine divine, si toutes les âmes participent en nature d'une âme universelle, si tous les chrétiens sont membres du Christ, la liberté n'est plus qu'un vain mot, l'individualité qu'une

[1] « Hic ausus est constanter affirmare quod quilibet tenetur credere se esse membrum Christi. » Vincent Bellov. *Speculum historiale*, lib. XXIX, c. CVII.

chimère de nos sens grossiers, séduits par l'apparence et mal propres à saisir la vérité réelle des choses. Mais, si monstrueuses que soient les conséquences contenues en de telles prémisses, elles ne vont pas jusqu'à la négation absolue du principe de distinction, car elles réservent la personnalité de l'homme universel et la personnalité de Dieu. Or, on accuse Amaury d'avoir été bien au-delà. Suivant Gerson, c'est un panthéisme plus hardi, plus rigoureux, plus explicite, que professait Amaury. Le faut-il croire? Si Gerson était seul à nous le dire, nous pourrions en douter, car il vint longtemps après Amaury; mais voici le témoignage de Martin de Pologne, qui, mort en 1278, chapelain de Nicolas III, a dû bien connaître tous les détails de cette affaire : « Damnavit (Innocentius tertius) Almaricum quemdam Carnotensem, cum « sua doctrina, sicut habetur in decretali *Damnatus*. Qui « Almaricus asserit ideas, quæ sunt in mente divina creare et « creari; quum, secundum Augustinum, nihil, nisi æternum « et incommutabile, sit in mente divina. Dixit etiam quod « ideo finis omnium dicitur Deus, quod omnia reversura sunt « in eum, ut in Deo incommutabiliter quiescant, et unum « individuum atque incommutabile in eo permanebunt. Et « sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed « unius ac ejusdem, sic dixit omnia esse unum et omnia esse « Deum. Dixit enim Deum esse essentiam omnium creatura- « rum et esse omnium. Item dixit quod, sicut lux non videtur « in se, sed in aere, sic Deus nec ab angelo, neque ab homine « videbitur in se, sed tantum in creaturis. Item asseruit quod « si homo non peccasset, in duplicem secum partitus non « fuisset, nec gravasset, sed eo modo quo sancti angeli mul- « tiplicati sunt, multiplicati fuissent et homines..... [1] » Tels sont les termes de Martin de Pologne, qui ont été presque

[1] *Chronicon Expeditiss.* Martini Poloni, lib. IV.

littéralement reproduits par Gerson [1]. Or, nous n'avons pas de longues explications à donner sur ces sentences. Martin de Pologne nous en indique lui-même l'exacte origine : elles sont, pour la plupart, empruntées au Περὶ φύσεων μερισμοῦ et nous avons dit, en parlant de Jean Scot Erigène, comment il faut les interpréter.

La doctrine d'Amaury de Bène est donc, nous l'avons déjà définie, la dernière formule du réalisme ; la plus audacieuse, mais la plus satisfaisante pour la logique : c'est un panthéisme mystique, dans lequel se confondent deux courants, originaires, l'un et l'autre, d'une source, hélas! trop connue et trop féconde. Et quel nom donner à cette école, où sont venus se former dans le blasphème l'orfévre Guillaume, les diacres du Vieux-Corbeil et les clercs de Saint-Cloud, tous ces obscurs sectaires livrés aux flammes ou condamnés à la prison perpétuelle par les juges de l'Eglise et par les juges de l'Etat? S'il est permis de comparer les petites choses aux grandes, l'humble hameau de Tityre à la Ville éternelle, cette école, c'est une autre Alexandrie, où le commentateur de Jean Scot et d'Averrhoës, Amaury de Bène, représente l'initiateur fatidique, l'interprète enthousiaste des anciennes traditions orientales, Plotin, Jamblique ou Proclus.

Entre la doctrine d'Amaury de Bène et celle de David de Dinant, saint Thomas voit cette différence, qu'Amaury définissait Dieu le principe formel des choses, tandis que David le présentait comme leur principe matériel, comme la matière première [2]. Cette distinction est véritablement trop subtile. Quand le douzième siècle venait de finir, le débat scolastique ne s'était pas encore porté sur l'être en soi de la matière et de la forme, et nous croyons qu'on eût fort embarrassé le théologien de Bène en lui demandant si ce qu'il disait être

[1] *Concordia Metaphys. cum Logica*, t. IV, *Operum*. — [2] *Summa Theologiæ*, pars I, quæst. III, art. 8.

l'essence commune, indivise de toutes les substances, était une pure matière ou bien une pure forme. Mais il ne paraît pas douteux que le système de David de Dinant ait été le vrai panthéisme, celui de Mélissus et d'Avicembron.

Ce système se trouvait exposé dans deux ouvrages, dont l'un portait le titre de : Quaternuli, *Quatrains*. La sentence du concile de Paris ayant été, comme il paraît, exécutée avec toute la ponctualité désirable, les *Quatrains* de David de Dinant ne se retrouvent plus. Sur son second ouvrage perdu, M. Charles Jourdain dit qu'il avait pour titre : *des Atômes*, et qu'on y rencontrait non pas les hypothèses cosmologiques de Démocrite, mais, au contraire, la doctrine de l'école d'Elée[1]. Cette indication est erronée. On ne conçoit pas, en effet, que David de Dinant ait placé le nom des atômes au titre d'un livre qui a pour objet de tout autres chimères. Mais M. Charles Jourdain a mal lu le passage d'Albert-le-Grand où il est question de ce livre. Voici les termes d'Albert : « Alexander, in quodam « libello quem fecit de Principio incorporeæ et corporeæ « substantiæ, quem secutus est David de Dinando in libro « quem scripsit *de Tomis*, hoc est *de Divisionibus*, dicit Deum « esse principium materiale omnium [2]. » L'intitulé du livre de David est donc précisément celui d'un écrit analogue et que nous connaissons déjà. *De Tomis*, c'est-à-dire *de Divisionibus* ; c'est le titre même du grand ouvrage de Jean Scot Erigène, Περὶ φύσεων μερισμοῦ, *de Divisione naturæ*. Il est donc vraisemblable que, suivant l'exemple donné par l'illustre maître d'Amaury, David de Dinant considérait la nature ou l'ensemble des êtres comme un tout, et ce tout comme l'unique objet de la science ; que descendant ensuite de l'un au multiple, il divisait ce tout en autant de sections, *tomos*, en

[1] *Dictionn. des Sciences Phil.*, au mot *David de Dinant*. — [2] Albertus Magnus, *Summa Theolog.* pars I, tract. IV, quæst. XX. In tomo XVII *Operum*.

autant de parties que le témoignage de l'expérience reconnait de genres, d'espèces, d'individualités distinctes. C'est la méthode ordinaire des philosophes qui tiennent pour l'unité de substance : ils partent d'une synthèse, et se demandent ensuite ce que leur enseigne l'analyse, la division. Pour notre part, nous ne ferons pas à David cette dernière question, car il nous importe peu de l'entendre parler le langage commun, le langage de l'expérience. C'est sa thèse première qui nous intéresse le plus. Elle est exposée dans ces termes par saint Thomas : « Quorumdam antiquorum philosophorum error « fuit quod Deus esset de essentia omnium rerum. Ponebant « enim omnia esse unum simpliciter et non differre nisi forte « secundum sensum vel æstimationem, ut Parmenides dixit ; « et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam mo- « derni, ut David de Dinando. Divisit enim res in partes tres, « in corpora animas et substantias separatas. Et primum indi- « visibile, ex quo constituuntur corpora, dixit Yle ; primum « autem indivisibile, ex quo constituuntur animæ, dixit Noym, « vel mentem ; primum autem indivisibile in substantiis æter- « nis, dixit Deum. Et hæc tria esse unum et idem ; ex quo « iterum consequitur esse omnia per essentiam unum[1]. » Ainsi, l'opinion de David est que les trois principales divisions de l'être sont la matière, l'âme et Dieu. Mais ce n'est pas selon le mode de la division que l'être se présente d'abord à la pensée ; c'est selon le mode de l'unité, et, selon ce mode, Dieu, l'âme, la matière sont un, sont un même, *hæc tria unum et idem*. Voilà ce que nous apprend saint Thomas sur la thèse de David, et, avec autant de perspicacité que de vérité, il ajoute que cette thèse est celle de Parménide. Voici maintenant quelques explications complémentaires. Elles nous sont fournies par Albert-le-Grand. Il ne s'agit pas seulement, en effet, d'affir-

[1] Thomas, In Secund. *Sentent.*, dist. XVII, quæst. I.

mer l'unité réelle de tout ce qui est, de tout ce qui appartient à la catégorie de l'essence; il faut encore prouver cette unité. Or, David, suivant Albert, arrivait à cette preuve en répétant les paroles de quelque obscur épicurien, nommé Alexandre. Le genre, disait-il, contient la matière de l'espèce; à l'égard de l'espèce, le genre est la matière; *quod formabile est in plures materia est, vel ad minus principium materiale*. Or, quel est le genre suprême, le plus général des genres? C'est l'être : l'être est donc la matière de tous les êtres subalternes, c'est-à-dire de toutes les divisions que comporte son essence. Les principales de ces divisions sont, on l'a dit, la matière des âmes humaines, la matière des corps et la matière des substances éternelles : donc, au point de vue de l'être, ces trois matières n'en font qu'une; cette matière une, c'est l'être même, ou, sous un autre nom, c'est Dieu; « et sic videtur « quod Deus sit materia omnium. » Il est impossible de s'exprimer en des termes plus significatifs.

Albert-le-Grand estime qu'il avait emprunté le fond de cette doctrine à un épicurien nommé Alexandre. Cet épicurien nous est inconnu. Ne serait-ce pas tout simplement Alexandre d'Aphrodise? Interprète éclairé, mais indépendant d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise se signala d'ailleurs comme un adversaire déclaré de l'école stoïcienne. Albert-le-Grand n'a-t-il pas fait deux personnages du Commentateur par excellence, O'Εξηγητὴς et de l'auteur des opuscules sur *la Nature des Ames* et sur *la Fatalité et la Liberté?* Cela est d'autant plus vraisemblable que le traité de *la Nature de l'Ame* a pour objet le développement d'une des propositions attribuées par Albert à David de Dinant; celle-ci : que l'âme n'est pas une substance, mais l'acte final de la matière, une forme inséparablement unie au corps εἶδο, ἔνυλον. Quoi qu'il en soit, en 1215 on ne parlait pas de cet Alexandre, mais d'Aristote, et c'est Aristote que l'on assignait devant le tribunal

de l'Eglise comme complice de l'audacieux disciple d'Amaury.

Mais terminons le récit de cette histoire. On en connait maintenant les principaux détails; on sait qu'en effet la première doctrine introduite dans les écoles comme tirée des nouveaux livres, est la doctrine de l'unité sous sa formule la plus absolue, le panthéisme : c'est là le fait considérable, le fait qu'il faut retenir.

CHAPITRE XV.

Alexandre de Halès et Guillaume d'Auvergne.

Aristote est donc condamné, et avant qu'Albert-le-Grand vienne faire appel de cette condamnation, en reproduisant les livres suspects du philosophe, accompagnés de gloses orthodoxes, l'école ne les aborde pas sans défiance, sans effroi. C'est un grave échec pour les raisonneurs; c'est un succès éclatant pour les conservateurs de la tradition. Pendant quelque temps toute controverse semble interdite sur les problèmes du sein desquels sont sortis tant d'abominables conclusions; les docteurs de l'école ne s'occupent plus que de compiler des *Sommes* de théologie et prennent soin d'en écarter toute proposition qui pourrait être la matière de nouveaux débats. Nous avons déjà parlé de la *Somme* attribuée à Robert de Courceon : vers le même temps paraît, sous le même titre, un ouvrage analogue de maître Etienne Langton, qui, après avoir été la gloire de l'Université de Paris, doit aller occuper le premier siége de l'Eglise d'Angleterre[1]. Le célèbre Hélinand, moine

[1] Nous avons à donner ici quelques explications sur la *Somme* d'Etienne Langton. Nous en connaissons deux manuscrits, l'un appartenant au fonds de St-Victor, sous le n° 66; l'autre, sous le n° 1615, au fonds de la Sorbonne. Bien qu'ils portent le même titre, on pourrait les prendre pour deux ouvrages différents, le manuscrit de St-Victor commençant par ces mots : « Latria est cultus soli Deo, sive creatori », et celui de la Sorbonne par ceux-ci : « Quod homo possit resurgere. » Un examen plus attentif nous a fait reconnaître que ces deux manuscrits contiennent le même ouvrage, mais avec un ordre de chapitres différents. Ainsi le manuscrit de St-Victor commence par le vingt-quatrième chapitre du manuscrit de la Sorbonne. Fabricius attribue deux *Sommes* à Etienne Langton, une *Summa Theologiæ* et une *Summa de Diversis*. Il est vraisemblable que, trompé par la diversité des *incipit*, il aura fait deux ouvrages d'un seul.

de Froidmond, déclame contre l'étude scolastique et recommande la foi des simples [1]. Guillaume d'Auxerre appartient à la même école et fait la même propagande. Mais, nous l'avons dit, il n'est plus possible qu'on s'en tienne là : le désir de connaître a des exigences auxquelles il faut que tout cède. Bientôt on se hasarde à jeter un regard sur les ouvrages défendus : ils sont dans toutes les mains; on ne les lit pas en public, mais on les interroge; on en extrait des passages qui ne semblent, ni de près ni de loin, offenser le dogme, et peu à peu l'on se familiarise assez avec eux pour discerner ce qu'il faut en rejeter, ce qu'il faut en retenir.

Le premier résultat de cette étude fut une classification méthodique des sections de la philosophie. Au onzième, au douzième siècles, l'enseignement avait pour objet, comme nous l'avons dit, d'interpréter l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories*, l'*Hermeneia* et les *Opuscules* de Boëce sur les formes du syllogisme. Ce n'est pas que la logique fût alors toute la philosophie; mais toute la philosophie n'était qu'un appendice de la logique. Comme nous l'avons annoncé par avance, comme il était, d'ailleurs, facile de le prévoir, en pressant avec trop d'énergie, dans l'ardeur de la controverse, les problèmes de l'ordre logique, on devait nécessairement en faire sortir des problèmes ontologiques, psycologiques, métaphysiques. Est-ce que l'esprit humain, une fois engagé dans la voie de la recherche, peut s'arrêter avant d'être satisfait, avant de toucher le but, ou, du moins, avant de croire l'avoir touché? Est-ce que, d'autre part, toutes les questions dont l'examen a été spécialement attribué aux diverses subdivisions de l'étude philosophique ne s'enchaînent pas les unes aux autres par un lien naturel? Au début de la logique, on déclare qu'on va négliger les choses pour consi-

[1] *Hist. Litt.*, t. XVIII, p. 95.

dérer ce qui se dit des choses, pour établir les règles de la démonstration. Mais peut-on s'en tenir là ? Non sans doute ; aussi avons-nous vu les dialecticiens des premiers siècles, ou, du moins, la plupart d'entre eux, franchissant d'un seul bond tous les espaces, effaçant toutes les limites, étendre le domaine de la logique jusqu'aux frontières mêmes de la philosophie. Au treizième siècle, quand l'école eût reçu des Arabes la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, l'enseignement prit une autre forme ; les docteurs les plus considérables de l'âge précédent ne furent plus regardés comme des maîtres, mais comme des apprentis, et une ère tout-à-fait nouvelle commença pour la scolastique.

Nous n'insistons pas sur ces observations, qui ont été faites plus d'une fois déjà ; mais nous ne pouvions les négliger : en effet, puisque l'enseignement va changer d'objet, notre examen, notre critique vont nécessairement subir la même transformation. Aux docteurs qui vont tour-à-tour occuper la scène, il ne nous suffira plus d'adresser les trois questions de Porphyre. D'autres questions seront mises à l'ordre du jour : celle de la nature des éléments de la substance, celle du principe d'individuation, celle de l'origine des idées, de leur manière d'être dans l'entendement humain, dans la pensée divine, et diverses autres d'un égal intérêt. Les trois systèmes principaux que nous connaissons déjà vont être représentés, mais ils le seront en des termes nouveaux. Notre affaire sera d'exposer ces termes, d'en étudier le sens, souvent obscur, presque toujours dissimulé, et de signaler, outre les différences apparentes, la conformité réelle des doctrines produites sous d'autres prétextes, développées à d'autres points de vue.

Cette conformité peut se démontrer *a priori*. L'esprit humain est capricieux dans ses allures : tantôt il marche vers la lumière d'un pas ferme et précipité ; tantôt il s'avance len-

tement, observe en passant chaque chose, et, quelquefois même, il va chercher un repos temporaire à l'abri des grands monuments de la science ; mais, qu'il se presse ou qu'il s'attarde, il ne peut sortir des voies tracées : il faut qu'il les suive, car il n'y en a pas d'autres qui conduisent où l'appelle le désir de connaître. Au sein de la même école, les systèmes se succèdent ; mais, si l'on peut ainsi parler, ils se succèdent en se donnant la main. Cela tient à la loi supérieure de l'esprit. Ainsi, au treizième siècle comme au douzième, il n'y aura que des nominalistes, des conceptualistes et des réalistes ; mais les derniers venus ne ressembleront pas extérieurement aux premiers, et, pour échapper aux conséquences d'une solidarité toujours périlleuse, les disciples ne nommeront jamais leurs maîtres sans les désavouer. Notre analyse aura, nous l'espérons, pour résultat de suppléer à leur défaut de bonne foi, et de prouver *a posteriori* cette parenté, cette filiation directe dont ils se sont montrés si jaloux d'effacer les marques.

Pour ce qui regarde les dissemblances, non pas affectées, mais sincères, qui caractérisent les systèmes du treizième siècle, elles viennent, pour la plupart, de la méthode nouvelle introduite dans les écoles. Nous devons donc dire ici, en peu de mots, quelle fut cette méthode. Suivant Avicenne, la science humaine a trois objets bien distincts : 1° la considération des choses telles qu'elles sont dans les principes mêmes de leur essence ; 2° la considération des choses telles qu'elles sont dans la nature, c'est-à-dire dans leurs singuliers propres ; 3° la considération des choses telles qu'elles sont dans l'intellect agent. De là, division de la science des choses en trois études : la première, celle qui traite des principes, la logique ; la deuxième, celle qui a pour matière les choses naturelles, la physique ; la troisième, celle qui va chercher la vérité au sein même de la pensée divine, la métaphysique.

La philosophie qui contient ces trois études est la science universelle. Quel en est le but? La recherche de la vérité. Quel en est le fondement? C'est, dit Avicenne, la somme des notions, soit acquises, soit innées, qui font de l'homme un animal raisonnable. Procédant ainsi du connu à l'inconnu, la philosophie va, par la logique, au terme de la connaissance conjecturale; par la physique, au terme de la connaissance expérimentale; par la métaphysique, que l'on appelle aussi transphysique [1], elle réunit, elle concilie les données de la raison pure et celles de l'expérience, et, de cette conciliation, vient la vraie notion de l'être : c'est à ce titre que la métaphysique est appelée la science finale, la science suprême et vraiment divine. On ne soupçonnait pas, au douzième siècle, cette classification des études philosophiques. Nous ne la jugeons pas; nous nous contentons de la reproduire telle que les nouveaux docteurs la rencontrèrent dans Avicenne. Mais ne voit-on pas, dès l'abord, quelles facilités elle doit offrir à l'enseignement, quel changement elle y doit apporter?

Pour notre part, nous n'aurons plus besoin de rechercher curieusement, soit dans un commentaire théologique, soit même dans l'amplification d'une thèse logique, les opinions que nous devons faire connaître : elles se présenteront à nous dans l'ordre qui leur a été assigné par le péripatéticien de Botchara. Cependant, disons-le, cet ordre ne sera pas généralement observé, tant qu'Albert-le-Grand ne sera pas venu mettre ses gloses entre les mains des régents de l'école. Jusque-là, nous rencontrerons encore plus de théologiens s'exerçant à philosopher que de libres penseurs. Mais il convient de ne pas insister davantage sur ces observations préliminaires, et de commencer l'histoire de la philosophie scolastique au treizième siècle.

[1] « Ista scientia *transphysica* vocatur. » Albert. Magnus, liber I, *Métaph.* tract. I, c. 1.

Alexandre de Halès paraît avoir été, après Amaury de Bène et David de Dinant, un des premiers docteurs qui aient connu les travaux des Arabes et les aient mis à profit. « Quis primus omnium, se demande Francesco Patrizzi, Aristotelicam philosophiam ibi tractaverit, in incerto est ; attamen satis, ni fallor, constat Alexandrum de Halis et Albertum Magnum primos omnium latini nominis philosophorum Aristotelicam philosophiam commentariis exposuisse. » Quand Patrizzi s'exprimait en ces termes, il commettait plusieurs erreurs. Dès le douzième siècle, on avait interprété, commenté, dans l'Université de Paris, les principaux livres de l'*Organon*, et on les avait compris sans le secours des Arabes, comme le prouvent les gloses si remarquables de celui qui fut appelé, même de son temps, le péripatéticien du Pallet. En outre, aucun traité d'Aristote n'a été commenté par Alexandre de Halès : les gloses sur la *Métaphysique*, publiées à Venise en 1572, sous les yeux de Patrizzi, et auxquelles il fait évidemment allusion dans les phrases que nous venons de citer, ont été portées, il est vrai, par d'anciens bibliographes, au catalogue des œuvres d'Alexandre de Halès, mais on les a depuis restituées à un religieux de son ordre, à Alexandre d'Alexandrie. Ce qui, toutefois, est constant, c'est qu'Alexandre de Halès avait entre les mains les travaux d'Avicenne et probablement ceux d'Averrhoès sur la *Métaphysique* d'Aristote[1], lorsqu'il composa son encyclopédie théologique publiée pour la première fois à Venise, en 1475, in-folio, sous le titre de : *Summa universæ theologiæ*[2].

Halès est une bourgade du comté de Glocester, dans laquelle se trouvait un couvent franciscain, où fut vraisembla-

[1] Tennemann *Lehrbuch der Geschichte der Phil.*, t. V, p. 251 et suivantes. — [2] Il y en a eu depuis de nombreuses éditions. Voir le tome XVIII de l'*Hist. Littér. de la France*, article de M. Daunou. La plus usuelle de ces éditions est celle de Venise, 1576, 4 vol. in-fol.

blement élevé le jeune Alexandre. Il vint ensuite étudier à Paris, et de disciple devint docteur. Au témoignage de Du Boulay, ses leçons furent très-suivies: de toutes parts on accourut pour l'entendre. Il mourut en 1245. Dès l'année 1222, il avait quitté le siècle pour entrer en religion et se faire instruire au nombre des austères compagnons de saint François; mais, sans tenir compte des lois de son ordre, il avait continué ses leçons publiques jusqu'en 1238. Ses contemporains lui ont décerné les titres de : *Doctor doctorum, Doctor irrefragabilis.*

Apprécié comme théologien, Alexandre de Halès doit être, en effet, compté parmi les plus sagaces, les plus subtils. Sa méthode est celle de Pierre Lombard : il procède par distinctions, et il soumet toutes les formules à une analyse si curieuse, si déliée, que le livre des *Sentences* paraît, auprès de la *Somme* d'Alexandre de Halès, un manuel élémentaire à l'usage des *gens du dehors*, ou des écoliers dépourvus d'expérience. Du Boulay, Morhoff, Brucker et M. Daunou commettent à ce propos une erreur que nous devons rectifier, lorsqu'ils disent que cette *Somme* est le premier commentaire connu du *Livre des Sentences*. Avant le docteur anglais, Guillaume, évêque d'Auxerre, avait entrepris ce labeur, et nous avons sa glose sous ce titre : *Aurea doctoris acutissimi sacrique præsulis, Domni Guillelmi Antissiod. in Quatuor Sententiarum libros perlucida explanatio;* Parisiis, Regnault, goth. sans date, in-folio [1]. Mais, il faut le reconnaître, le travail de Guillaume diffère beaucoup de celui d'Alexandre. Guillaume connaît sans doute les œuvres d'Aristote; mais, par déférence pour l'arrêt du concile, il ne les cite guère, si

[1] C'est une autre erreur de prétendre que la *Somme* d'Alexandre de Halès et le premier ouvrage qui porte ce titre. On avait des *Sommes* dès le douzième siècle. Il nous suffira de désigner celles de Robert de Melun et d'Etienne Langton.

ce n'est, toutefois, les traités qui ont pour objet la logique et la morale [1] : il n'a rien d'un philosophe, ni l'indépendance de la pensée, ni même le désir sincère de connaître. Alexandre de Halès est un autre homme. Jean Pits raconte que, sur la renommée de ses leçons publiques, Innocent IV l'avait chargé de composer une *Somme* qui fût la règle des docteurs ; que cet ouvrage présenté au saint siége par le Docteur Irréfragable, fut, dans la suite, soumis au jugement de soixante-dix théologiens, et que ceux-ci, l'ayant approuvé, le recommandèrent, en outre, comme un livre parfait, achevé, à tous les maîtres en théologie [2]. Il est vrai que rien n'y est omis, que l'auteur de cet immense ouvrage a prévu toutes les difficultés et les a toutes résolues ; et s'il s'est constamment maintenu, comme on l'atteste, dans les strictes limites de l'orthodoxie, qui donc aura la prétention de faire, après lui, quelque découverte dans un champ si bien exploré ?

Mais la théologie d'Alexandre de Halès nous intéresse moins que sa philosophie. On rencontre, en effet, dans la *Somme* dont nous venons de parler, non pas un système, mais diverses assertions philosophiques dont nous devons ici tenir grand compte. Sa doctrine est le réalisme, mais le réalisme contenu : la sentence synodale de 1209 lui a rendu suspectes toutes les voies philosophiques, et il ne s'y est engagé qu'en tremblant.

Sur la question des universaux transphysiques, il déclare

[1] Jourdain, *Recherches critiques*, p. 32.

[2] Pitsæus, *de Script. Angliæ*. Un des principaux motifs de cette recommandation fut sans doute la doctrine d'Alexandre de Halès sur la puissance papale. Entre les ordres mendiants et le clergé séculier, il s'était élevé des dissentiments graves qui étaient devenus d'orageuses querelles. Les papes s'étant prononcés contre les clercs et les rois contre les réguliers, ceux-ci témoignèrent la vivacité de leur reconnaissance aux héritiers de saint Pierre en soutenant qu'ils avaient toute-puissance sur le temporel des rois. Les séculiers, de leur côté, plaidèrent énergiquement la cause contraire. Dans l'Eglise, comme ailleurs, les intérêts viennent quelquefois avant les principes.

d'abord qu'ils existent en Dieu, et il va même jusqu'à professer qu'ils participent de sa substance [1]; mais, s'il s'exprime ainsi, c'est pour ne pas être contraint de localiser la cause exemplaire hors du sein de Dieu; aussi refuse-t-il de mettre à la charge de Platon l'hypothèse du monde intermédiaire; « Mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam ratio« nem sempiternam qua fecit Deus mundum [2]. » Voici sa formule : La cause exemplaire, qui est l'art divin, ne se distingue pas, en essence, de la cause efficiente; toute cause première est de Dieu, est en Dieu, comme tout phénomène vient de Dieu et est hors de Dieu [3].

Nous pourrions nous en tenir à cette réponse et ne pas insister davantage; mais puisque nous avons affaire au *Docteur des docteurs*, à l'un des plus renommés, des plus habiles dialecticiens de l'école théologique, demandons-lui quelles conclusions renferment ces prémisses. Si les idées, à l'image desquelles ont été façonnées les substances terrestres, résident dans l'entendement divin, de toute éternité; il suit sans doute que la cause efficiente a été déterminée, dans l'acte de la création, par la cause exemplaire; que telles étaient les idées de Dieu, telles ont été ses œuvres, et que, par conséquent, Dieu lui-même, subissant la loi de sa propre nature, a nécessairement, et non pas librement, revêtu les choses des formes sous lesquelles elles nous apparaissent. Cette opinion est-elle donc acceptée par Alexandre de Halès? Il n'ose l'avouer; il lui répugne de dire que Dieu n'est pas libre, et cependant il est forcé de reconnaître que, dans son système, il ne l'est pas.

[1] *Summa* pars II, quæst. II, m. 2 et 3. Il dit ailleurs qu'il ne faut placer en Dieu ni l'*être* singulier, ni l'*être* universel, *in Deo non est ponere nec esse universale, nec esse singulare* (pars I, quæst. XLVIII, m. 4, art. 1). Mais les explications qu'il donne à ce sujet prouvent clairement que, dans ce passage, il s'adresse simplement cette question oiseuse : « Dieu est-il un universel, ou bien est-il un particulier? »

[2] *Summa* pars II, quæst. III. — [3] *Ibid.*, quæst. III, m. 2.

Voici donc les termes équivoques auxquels il a recours pour dissimuler une conclusion blasphématoire, criminelle : « Po-« test dici quod ex necessitate bonitatis condidit res, non ta-« men videtur congruere quod dicatur ex necessitate naturæ. « Licet enim sit idem bonitas quod natura ejus, tamen si dice-« retur ex necessitate naturæ, videretur bonitatis necessitas « qualis est in rebus naturalibus [1]. » Les mots ne sont rien; il nous importe peu que le théologien préfère telle locution à telle autre; mais ce que nous attendions, ce que nous étions en droit d'exiger de lui, c'est qu'il vînt confesser que, dans toute hypothèse réaliste, Dieu fait nécessairement ce qu'il fait.

Les mots ne sont rien, disons-nous : assurément, mais cela n'empêche pas qu'ils aient une importance considérable en scolastique; et nous devons peut-être ici, pour préparer l'esprit du lecteur à l'intelligence des distinctions thomistes et scotistes, commenter sommairement, à la manière des glossateurs, les phrases que nous venons d'emprunter à la *Somme* d'Alexandre de Halès. L'auteur de la proposition qui lui répugne est Avicenne. Au neuvième livre de sa *Métaphysique*, chapitre premier, Avicenne établit que la nature divine est parfaitement simple, qu'on ne distingue pas en Dieu l'essence, la puissance, la connaissance, la volonté, comme autant de principes différents et susceptibles d'entrer en contradiction, mais comme des modes de l'unité souveraine, absolue : d'où il suit que les actes de la volonté de Dieu procèdent nécessairement de sa connaissance, comme les actes de sa puissance procèdent de son essence, et que la définition la plus exacte de Dieu est celle-ci : *il est*, c'est-à-dire il est connaissant, voulant, agissant. Il n'y aura donc pas, en Dieu, de liberté; mais comme il est la perfection même, tout ce qui vient de lui viendra de sa nature en ordre nécessaire, tandis que la liberté

[1] *Summa*, pars II, q. v, m. 2.

sera le plus noble privilége d'une nature imparfaite. Il semble qu'il n'y ait rien à reprendre dans cette proposition : du moins est-il évident que toutes les parties dont elle se compose s'enchaînent étroitement les unes aux autres, et qu'elle ne contient aucun paralogisme. Aussi ne va-t-on pas essayer de la combattre, mais de la tourner. A ces mots : *ex necessitate naturæ* Alexandre de Halès préfère ceux-ci : *ex necessitate bonitatis*; mais sans trop de raison, car, il le confesse, la bonté de Dieu : c'est sa nature « idem bonitas quod natura ejus. » Voici maintenant saint Thomas. L'assimilation de la nature et de la bonté de Dieu lui semble, et à bon droit, une négation de la liberté divine, et, pour sauver cette liberté, il établit d'abord que la bonté étant l'objet propre de la volonté, Dieu veut nécessairement sa bonté, mais qu'il ne veut pas de même, suivant la même nécessité, tout ce qu'il produit hors de sa propre essence : donc il ne saurait ne pas vouloir être bon, mais il est libre de ne pas accomplir les actes de sa bonté. Se demandant ensuite suivant quel mode Dieu cause les choses externes, saint Thomas se répond que c'est suivant son intelligence et sa volonté. Et quand il recherche ensuite les motifs déterminants de cette intelligence, de cette volonté active, il n'en trouve pas, et déclare qu'elles sont absolument libres [1]. Quoi! libres mêmes à l'égard de la bonté nécessairement voulue? libres à l'égard de la volonté première, qui nécessairement, c'est-à-dire naturellement, a voulu la bonté? On nous accordera sans doute que ces dires sont peu clairs; et pourquoi ne pas reconnaître qu'ils n'expliquent rien? Après les explications de saint Thomas viennent celles de Duns-Scot. Dieu veut nécessairement sa bonté, Duns-Scot le déclare; mais il ne la veut pas par nécessité de coaction : il la veut par nécessité d'immutabilité. Distinction entée sur une

[1] Thomæ *Summa Theol.*, p. I, quæst. xix, art. 3, 4 et 5.

distinction ! Et ce n'est pas tout : Dieu voulant sa bonté par nécessité d'immutabilité, il semble la vouloir, en d'autres termes, par nécessité de nature, car il est sans doute immutablement, c'est-à-dire naturellement bon. Il s'agit donc de prouver, contre Alexandre de Halès, que la bonté de Dieu n'est pas sa nature, et, pour fournir cette preuve, Duns-Scot s'efforce d'établir qu'en voulant sa bonté, Dieu veut autre chose que lui-même, *alia a se*. Maintenant, quant à la production des choses, Dieu les veut, mais ne les veut pas nécessairement ; ce qui semble dire que, même en Dieu, il y a relation de cause à effet entre la faculté de vouloir, principe de la causalité, à l'acte de vouloir, ou la volonté actuelle ; supposition admise par les scholiastes [1]. Mais que devient alors le principe de l'immutabilité divine? il nous paraît fort compromis. Nous irions loin, si nous reproduisions ici toutes les distinctions, toutes les arguties, tous les sophismes, au moyen desquels les réalistes du moyen-âge se sont efforcés de constituer leur psycologie divine, et de mettre d'accord, au sein de l'entendement éternel, les facultés les plus disparates. Qu'il nous suffise d'avoir rappelé ce que saint Thomas et Duns-Scot ont dit de plus sérieux à ce sujet. Quand on prétend expliquer le mystère de la pensée divine, on ne peut aller que d'écarts en écarts, de contradictions en contradictions. Nous croyons, du moins, l'avoir prouvé. En lisant la première partie de la *Somme* d'Alexandre de Halès, nous espérions qu'il n'irait pas donner à travers ces écueils. Répétant cet axiôme de Boëce, que l'étendue de la connaissance est moins corrélative à la nature de l'objet qu'aux facultés du sujet, il disait alors que la connaissance peut s'élever par la lumière naturelle à supposer Dieu, à le concevoir comme nécessaire, mais qu'une définition exacte de

[1] J. Duns Scotus, *De rerum Principio*, quæst. IV, art. 1, 2.

Dieu ne saurait être donnée par la raison [1]. C'est ce que déclarent tous les nominalistes conséquents. Mais à ce point, quand la philosophie se confesse en défaut, nos réalistes prennent un autre guide, un guide peu sûr, le mysticisme, qui les entraîne et les égare.

Pour ce qui regarde l'universel *in re*, l'opinion d'Alexandre de Halès est exactement celle de Gilbert de la Porrée. L'universel *in re* est, dit-il, la forme des choses, et cette forme est l'être même, tout l'être de la matière : « Solum est esse ma« teriæ. » Les individus sont dans le tout; ils participent de la substance, mais comme fragments du tout, et c'est par le nom de l'espèce, du genre, qu'on les désigne, tant il est vrai que par eux-mêmes ils ne sont rien : « (Forma) in perficiendo « totum perficit omnes partes materiæ, est consimili ratione ut « est dicere quælibet pars ignis est ignis [2]. » Ce ne sont là que les prémisses du réalisme : il faut les connaître, mais ne pas y séjourner. C'est Duns-Scot qui, le premier, exposera la thèse de la forme actualisant la matière avec tous les développements que comporte cette thèse si féconde.

Pour compléter ce que nous avons à dire sur Alexandre de Halès, rappelons qu'Avicenne fut un de ses maîtres et qu'il a reçu de lui les éléments d'une doctrine psycologique. L'âme, suivant Alexandre de Halès, est une substance incorporelle [3]; elle est une [4], mais elle possède plusieurs énergies [5] : ces énergies seraient donc mal définies des parties de l'âme; quelle que soit la diversité des modes suivant lesquels l'âme procède, elle est la même, elle est une dans toutes ses opérations. C'est, on le sait, une formule d'Aristote qui semble contredire certains passages du *Timée*. La sensibilité, la mémoire et l'imagination sont, au dire d'Alexandre de Halès,

[1] *Summæ* pars I, quæst. II, art. 1; quæst. III, m. 2. — [2] *Ibid.* pars II, quæst. LIX, m. 2. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*, quæst. LXII, m. 2. — [5] *Ibid.* quæst. LXIV, m. 2, art. 1.

les trois principales énergies de l'âme, c'est-à-dire celles qu'elle exerce le plus fréquemment [1]; mais, tandis qu'elle sent, se rappelle et forme des images au moyen de ces trois énergies, elle n'est pas seulement passive, elle est encore active, car une sorte de tension, d'intention, *phronesis intenta*, précède toute opération de l'âme. Quelquefois même l'activité qui lui est propre n'attend pour se manifester aucune impression extérieure; c'est ainsi qu'elle s'élève par elle-même à la contemplation, à la conception des choses surnaturelles et qu'elle recueille les purs intelligibles. Remarquons, d'ailleurs, que la distinction si nettement établie par Aristote entre le domaine de l'intelligence et le domaine de la sensibilité, est acceptée et bien exposée par Alexandre de Halès. Il a retenu des Arabes cette formule, que le semblable est perçu par le semblable; voilà, quant à la perception de l'intelligible *ante rem* : pour ce qui regarde la réduction des perceptions sensibles en concepts généraux, il se fonde sur ce principe, que le récipient impose à la chose reçue la loi de sa propre nature, pour démontrer qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui ait le caractère de l'individualité.

Mais nous ne devons pas nous arrêter davantage à la *Somme* d'Alexandre de Halès, ce docteur ayant moins prétendu compter parmi les philosophes que parmi les théologiens, c'est-à-dire parmi les plus scrupuleux expositeurs du dogme. C'est à ce titre qu'il est appelé le *Docteur irréfragable* et que son autorité est plus d'une fois invoquée par saint Thomas, tandis que l'on n'a jamais fait aussi grand état de ses décisions philosophiques. Il eut pour auditeurs principaux Jean de la Rochelle et saint Bonaventure [2]. Nous parlerons de l'un et de l'autre.

[1] *Ibid.* quæst. LXVII, m. 4, art. 2.

[2] Wadding dit à tort qu'il eut, en outre, pour disciples saint Thomas et Duns Scot. Cette erreur a été corrigée par les auteurs de l'*Histoire Littéraire*, t. XVIII.

Dans le temps où les leçons d'Alexandre de Halès obtenaient le plus de faveur et appelaient autour de sa chaire toute la jeunesse soumise à la règle austère de saint François, un autre docteur, appartenant au clergé séculier, n'avait pas moins de succès aux écoles publiques de l'université de Paris. Nous voulons parler de maître Guillaume d'Auvergne. Né à Aurillac, au pays de Gerbert, Guillaume vint étudier à Paris, s'y fit bientôt connaître comme un des professeurs les plus habiles, obtint, en 1228, l'évêché de Paris et mourut en 1249 [1]. Nous passons rapidement sur les actes de sa vie, bien qu'ils ne soient pas indignes d'intérêt; nous négligeons même de mentionner ici les nombreux traités dans lesquels il a discuté tour à tour, avec une intelligence vraiment supérieure, les questions les plus délicates, les plus ardues de la théologie dogmatique, et nous abordons immédiatement l'examen de son immense ouvrage qui a pour titre : *Du Tout, de Universo*. Ce livre et un traité *De l'Ame*, *De Anima,* contiennent toute la philosophie de Guillaume d'Auvergne [2].

Avant d'analyser le traité *Du Tout*, M. Daunou fait l'observation suivante : « Il est divisé en deux parties principales, dont chacune a trois sections. Pour distinguer ces deux parties, on pourrait dire que la première traite de l'univers matériel et la deuxième de l'univers spirituel ; mais, en étudiant la première, on reconnaît que la totalité des êtres y est envisagée sous les aspects les plus généraux ou les plus absolus, tandis que, dans la seconde, il s'agit spécialement des créatures intelligentes [3]. » La recherche du général, de l'absolu,

[1] *Hist. litt.*, t. XVIII.

[2] La meilleure édition de ses *Œuvres*, la plus complète, est celle qu'a donnée Blaise Leferon : *Guillelmi Arverni Opera Omnia ex manuscriptis codicibus emend. et aucta ;* Aureliæ, Hotot, 1674, 2 vol. in-fol. Le traité *Du Tout* se trouve dans le premier de ces volumes et le traité *De l'Ame* dans le second.

[3] *Hist. Litt.*,

est, en effet, tout ce qui intéresse Guillaume d'Auvergne : comme il appartient à cette école qui n'avait pas de nom au treizième siècle, et qui reconnait aujourd'hui pour son illustre maître J. Gottlieb Fichte, il ne fait qu'interroger le moi sur le non-moi, et sa cosmologie n'est, en définitive, qu'une idéologie téméraire. Il commence par poser le Dieu créateur, puis l'unité de l'univers, son œuvre ; il se demande ensuite si les choses ont été créées simultanément, ou successivement, et il répond à cette question, avec une merveilleuse assurance, « que chaque chose a dû être créée à son tour et en son lieu, comme il compose lui-même son propre livre, en écrivant les chapitres l'un après l'autre ; que chaque créature, prise à part, pouvait être plus grande et plus parfaite, mais que, dans le système universel où les choses devaient entrer et se tenir en rapport entre elles, aucune n'était susceptible de plus de bonté, de grandeur ou de perfection [1]. » C'est la formule des optimistes. On la retrouve, dès le douzième siècle, chez Abélard. L'optimisme est, à bien dire, au fond de tout ce qu'enseignent les théologiens et les théosophes sur l'origine et sur la fin des choses : cependant ils ne s'expriment pas tous à ce sujet en des termes aussi précis, aussi résolus que notre docteur. Après avoir rendu compte de la création, Guillaume aborde de plein saut les plus obscures des thèses astronomiques ; il parle ensuite de la vie future, et, comme ici le témoignage des sens ne peut ni le contredire, ni l'embarrasser, il se sent plus à l'aise, et voilà qu'il décrit, avec les détails les plus circonstanciés, le lieu du jugement dernier, l'asile des élus, le sombre empire des réprouvés, les supplices variés de ceux-ci, les joies de ceux-là et leurs passe-temps ; il croit même les entendre exprimer, en des langues inconnues sur la terre, les sensations diverses qu'ils éprouvent les uns et les autres durant l'éter-

[1] *Hist. littér.*, t. XVIII, p. 370.

nité. Une analyse de ce singulier ouvrage peut se lire dans l'*Histoire Littéraire*. Il nous suffira, pour en donner une exacte idée, de dire qu'il s'y trouve une dissertation sur les anges qui n'occupe pas moins de 343 colonnes in-folio [1].

M. Jourdain a recueilli les citations d'anciens auteurs qui se trouvent dans les *OEuvres* de Guillaume d'Auvergne. De Platon, il n'avait encore que le *Phédon* et le *Timée*, et il regrettait vivement ses autres dialogues. On voit qu'il possédait des traductions arabes-latines de la *Métaphysique* d'Aristote, du *Traité de l'Ame*, de la *Physique*, des livres *du Ciel et du Monde*, *des Météores*, *des Animaux*, *du Sommeil et de la Veille*, et *de l'Ethique à Nicomaque*, mais qu'il avait une confiance fort limitée dans les dires de ce philosophe si mal noté [2]. Il connaissait quatre des ouvrages attribués à Mercure Trismégiste, et, dans la légion des interprètes arabes, il a désigné comme ses maîtres, à divers titres, Albatgenius, Albumazar, Alfarabius, Alfragon, Algazâli, Alpetragius, Artesius, Aven-Nathan, Averrhoës, Avicenne et Avicembron [3]. Comme en peu de temps le domaine de l'érudition semble s'être agrandi! Il est à remarquer que Guillaume d'Auvergne manifeste plus de goût pour les Arabes que pour les Grecs : les Arabes lui semblent plus théologiens, les Grecs plus philosophes, et tel est encore le discrédit de la philosophie, qu'il use de fraude et va même jusqu'à s'associer aux détracteurs de la science [4], pour avoir le droit d'exposer ensuite plus li-

[1] Guillaume d'Auvergne reconnaît que sa doctrine sur les substances séparées diffère peu de celle d'Avicembron. Plein d'admiration pour ce docteur Arabe, il va même jusqu'à supposer qu'il était chrétien. Voir Jourdain, *Recherches critiques*, p. 328.

[2] « Quanquam in multis contradicendum sit Aristoteli, *sicut revera dignum et justum est*, et hoc in omnibus sermonibus quibus dicit contraria veritati... etc., » *de Anima*, c. II, pars XII.

[3] Jourdain, *Recherches critiques*, p. 33, 45, 316 et suiv.

[4] *De Universo*, p. I. *Dictionnaire des sciences Philosophiques*, art. de M. Rousselot, au mot *Guillaume d'Auvergne*.

brement ses opinions, souvent aventureuses, ou, du moins, paradoxales. Mais nous ne tiendrons pas compte de cette précaution oratoire.

Au fait, Guillaume d'Auvergne n'est pas seulement un philosophe, dans l'acception que ce terme avait au douzième siècle; c'est encore un véritable métaphysicien, à la manière de saint Clément et de saint Anselme. Le vaste monde dans lequel il va nous introduire est le monde tel que le voient les yeux de l'intelligence, mais de l'intelligence éclairée plutôt par la foi que par la raison. Ce qui est est ce qui devait être; et comme la sagesse humaine est un rayon de la sagesse divine, il s'agit moins, pour étudier les mystères de l'être, d'observer des faits passagers, périssables, que de s'élever, par l'abstraction, aux idées les plus générales, les plus absolues. Aux termes de la science, de la vraie science, *veræ philosophationis*, doit se trouver l'harmonie, l'enchaînement parfait de ces idées; c'est vers ce but qu'il faut se diriger, et toute la puissance logique de l'entendement ne peut s'employer utilement qu'à l'atteindre. Voilà ce que déclare Guillaume d'Auvergne dans un de ses préambules. Or, quand on s'exprime en ces termes résolus, on n'est plus un modeste interprète du dogme traditionnel; on n'est plus même, parmi les philosophes, un glossateur plus ou moins intelligent de l'*Organon* et des livres de Boëce; on est, disons-nous, un métaphysicien.

Après avoir fait tomber le masque transparent derrière lequel Guillaume d'Auvergne prétendait nous dissimuler sa philosophie, allons promptement au fait, et, quelle que soit sa méthode démonstrative, demandons-lui quelle est, à son avis, l'origine de ces idées générales sur lesquelles il établit tout l'édifice de la science humaine.

Il y a, répond Guillaume, deux modes de perception, comme il y a deux sortes d'objets perceptibles. Les sens reçoivent les impressions que leur communiquent les phénomènes; mais,

outre les phénomènes, il y a les substances intelligibles avec lesquelles la raison seule peut entrer en commerce. Les idées qui parviennent à l'entendement par la voie des sens ne sont que des similitudes des objets sensibles et corporels. De même, les substances intelligibles reproduisent leurs images dans le miroir de l'intelligence. Ce théorème ne supporte guère une interprétation nominaliste : cependant, nous le reconnaissons, il y a là matière à dispute, car de quelles images, de quelles substances intelligibles est-il ici question ? Si Guillaume veut désigner, par ces substances, Dieu, les démons, les anges, l'âme humaine, on lui concède volontiers qu'elles sont par elles-mêmes, en elles-mêmes, hors de l'intellect qui les conçoit : mais s'il prétend abuser de cette concession jusqu'à dire que tout intelligible conceptuel suppose, dans la nature, une chose identique, adéquate à ce concept, on l'arrête comme allant au-delà des prémisses, et l'on attend qu'il prouve la réalité externe, la substantialité de ces prétendues choses, qui sont peut-être de pures fictions. Il s'agit donc, pour Guillaume d'Auvergne, d'établir qu'une chose doit être née si elle est pensée, et qu'elle est, comme née, telle qu'elle est comme pensée. Nous n'avons pas sans doute besoin de faire remarquer, que la recherche de cette preuve doit nécessairement conduire Guillaume d'Auvergne à nous exposer toute sa doctrine sur la nature des universaux. Qu'on lui prête donc une oreille attentive.

Aristote, dit-il, suppose que l'intellect possède en puissance toutes les formes intelligibles, et qu'elles passent de la puissance à l'acte, « a potentia in effectum, in actum, in effec-« tum essendi », par l'opération de l'intellect agent ; ainsi l'intellect agent est le soleil intelligible de nos âmes, qui produit en acte les formes intellectuelles, les idées générales, de même que le soleil visible produit en acte les couleurs qui se

trouvaient auparavant en puissance dans les corps colorés [1]; ainsi encore, les intelligibles ont pour patrie l'intellect immatériel ou agent : mais, soit en acte, soit en puissance, l'intelligible n'est jamais considéré par Aristote comme subsistant hors de ses causes ; comme étant, dans l'ordre des choses nées, quelque objet ainsi que l'objet sensible : l'objet sensible est, en acte, distinct, séparé des sens ; l'intelligible en acte est une forme de la pensée. Voilà comment Guillaume d'Auvergne interprète l'opinion d'Aristote. Ensuite il combat cette opinion, et en des termes si nouveaux, si dignes d'intérêt, que nous nous y arrêterons volontiers.

Mais nous devons auparavant dégager le problème que va traiter notre docteur des nuages épais qui l'enveloppent. Ces nuages, ce sont les commentaires arabes. On ne pourrait tout-à-l'heure apprécier les conclusions de Guillaume, si l'on ne connaissait par avance l'état de la question.

C'est dans le *Traité de l'Ame* qu'Aristote expose sa doctrine sur les facultés et les opérations de l'âme ; c'est là qu'il décrit toutes les formes, tous les modes de la sensibilité et de l'intelligence. Son langage n'est pas toujours clair ; cependant nous le comprenons assez pour affirmer que, s'il a fourni plus d'un prétexte à la psycologie fantastique des Arabes, il n'a pas soupçonné les étranges doctrines dont on l'a considéré longtemps comme l'inventeur.

Au sujet de l'intelligence, il y a deux questions à débattre entre le nominalisme et le réalisme. La première consiste dans la définition même du sujet pensant ; la seconde a pour objet la nature de ses œuvres, de ses pensées. Nous nous occuperons d'abord, avec Guillaume, de la première. Les expli-

[1] *De Universo*, pars II, c. XIV. — « Posuerunt (sequaces Aristotelis) hujusmodi passiones, seu receptiones, intellectui agenti, cujus operatio est educere signa antedicta, quæ potentialiter sunt in intellectu materiali, in actum, seu effectum essendi, et propter hoc vocaverunt ipsum intellectum agentem. » *De Anima*, c. VII, pars III.

cations que notre docteur a déjà données sur les manières d'être de l'intellect, indiquent assez que la détermination de ces manières d'être peut être faite au profit de deux systèmes opposés : au profit du réalisme, si les facultés diverses de l'intelligence sont prises pour autant de formes permanentes et séparées en nature les unes des autres ; au profit du nominalisme, si elles sont définies de simples modalités d'un sujet unique. Aristote, nous l'avons dit, ne s'explique pas toujours sur cette question en des termes clairs : cependant, après un examen attentif, on voit que, s'il distingue l'intellect agent de l'intellect passif, patient ou possible, jamais il ne suppose que l'âme soit en elle-même un étant séparé de l'intellect, et qu'il y ait, en outre, partage de l'intellect en deux étants de nature diverse, déterminés l'un et l'autre par leur propre limite. Aristote reconnait que le même intellect, diversement considéré, est actif ou passif : cela signifie que les idées sont en puissance de devenir, avant d'être produites en acte, et qu'elles sont produites en acte où elles étaient en puissance de devenir, c'est-à-dire dans l'intellect. Voilà toute l'opinion d'Aristote. C'est une proposition nominaliste, surchargée d'ornements inutiles et qui lui portent dommage.

On sait comment les Arabes l'ont interprétée. Ils ont séparé l'intellect agent de l'intellect patient au point de leur assigner un lieu différent, l'intellect agent étant pour eux l'âme du monde, et l'intellect patient l'âme de Socrate. Quand nos scolastiques accepteront cette distinction fondamentale, ils s'efforceront d'en dissimuler l'origine sous des dehors qui, pour ne plus offenser les arbitres de la foi, n'en seront pas moins réalistes. Le plus souvent ils la rejetteront ; mais le réalisme y retrouvera son compte. En effet, toutes les formes de l'intellect étant localisées dans la personnalité de Socrate, il n'est pas dit pour cela que ces formes seront les modalités successives du même sujet. Voici donc quelques thèses réalistes

auxquelles la distinction des modes intellectuels a servi de matière. La substance de l'âme étant donnée, on prétendra que l'intelligence est en soi quelque étant séparé de cette substance, *aliquod ens separatum* [1]; ensuite, on supposera que, l'intelligence remplissant deux fonctions, ces fonctions différentes ne peuvent appartenir au même agent; enfin, on ira jusqu'à diviser l'âme pour la localiser en deux régions : la région inférieure, définie le lieu des formes intelligibles recueillies de la considération des choses périssables; la région supérieure, définie le lieu des idées qui ont pour matière les choses éternelles, et l'on placera l'un et l'autre intellect dans la région inférieure, comme les deux satellites de l'astre subalterne [2]. C'est ainsi que les abstractions deviennent des réalités.

Prêtons maintenant l'oreille aux discours que va nous tenir Guillaume d'Auvergne. Après avoir exposé ce qu'il appelle l'opinion d'Aristote, il la discute, et toute sa polémique est dirigée contre la multiplication des énergies de l'âme. Il déclare d'abord que l'acte de la sensation est le résultat d'un simple rapport entre deux termes, l'objet et le sens : « Inter « sensus et sensibilia non est necessaria virtus media agens « in sensus, quæ faciat sensata sensibilia, quæ potentia sunt « in organis sensuum, exire in effectum, et ea esse in effectu; « sed ad hoc sufficiunt sensibilia quæ extra sunt [3]. » De même, se hâte-t-il de conclure, une intellection est simplement la perception d'un intelligible par l'intellect : « Cum « virtus sensitiva non indigeat nisi rebus sensibilibus, propter illas apprehendendas, quomodo virtus intellectiva non « erit contenta rebus intelligibilibus ad apprehensionem « earum [4]? » Ainsi, point d'intermédiaire entre la pensée et

[1] Godefroid des Fontaines, *Quodlibeta*, quodl. 6, quæst. xv. — [2] *Ibidem*. — [3] *De Anima*, c. vii, pars IV. — [4] *Ibid*.

les choses : tout ce qu'on a dit sur la manière d'être de l'intellect agent, considéré comme le moteur externe de tous les actes de la pensée, peut être subtil, ingénieux ; mais, au jugement de Guillaume, ce n'est là qu'une illusion téméraire, et il la rejette. Non, l'intellect agent n'est pas une nature commune et spirituelle, affranchie des conditions de la particularité, et, suivant l'hypothèse d'Averrhoës, subsistant par elle-même comme une âme universelle, ou comme la lumière des âmes individuelles? Cette thèse, s'écrie Guillaume, est la reproduction de l'antique fatalisme ! Dire que la connaissance des choses intelligibles parvient à l'âme humaine par une sorte d'irradiation, dont l'agent externe est la cause et l'agent interne le moyen, c'est anéantir toutes les bases de la personnalité, c'est condamner le souverain juge à remplir le rôle d'un cruel bourreau qui dispense des peines entre d'irresponsables victimes [1]. Zélé défenseur de la liberté, Guillaume proteste avec énergie contre cette hypothèse.

Si nous voulions pénétrer dans le domaine de la théologie proprement dite, nous serait-il difficile de montrer que l'intellect agent d'Averrhoës et la grâce de saint Paul diffèrent peu de nature et de fonctions? Mais ce sont là des questions réservées, étrangères au programme tracé par l'Académie. Laissons-les donc et n'envisageons la thèse de l'âme universelle qu'au point de vue tout spécial de la controverse scolastique. Sous quelque forme qu'elle se présente, cette thèse est réaliste, et Guillaume d'Auvergne la repousse bien loin. Voilà ce qui nous importe en ce moment.

Demandons maintenant à notre docteur quel est son sentiment sur l'intellect agent considéré comme étant, au sein de l'âme humaine, une partie de cette âme ou son essence même ; « apud animam humanam vel vim, vel partem ipsius, vel

[1] *Ibid.*, c. v, pars VIII.

« ipsam essentiam ejus, vel habitum naturalem [1]. » Cette thèse ne va pas mieux à Guillaume que la précédente, et il la rejette pareillement. Il nie donc absolument la réalité de l'intellect agent, lorsqu'il est défini quelque étant séparé de la substance de l'âme : oui, sans doute, et, pour que cette négation ne soit pas équivoque, il la formule en manière d'axiôme : « Quod formæ intelligibiles non fiunt in intellectu « materiali, sive possibili, per receptionem earum ab aliqua « intelligentia agente et movente, seu illuminante [2]. » Ce sont là des conclusions nominalistes, et, formulées en ces termes, elles nous paraissent très-acceptables.

Cependant notre docteur s'y tiendra-t-il? L'intellect agent, dépossédé de ses attributs, il reste l'intellect passif ou patient. Guillaume ne reconnaît-il d'autres facultés à l'âme que ses organes corporels, que ses facultés sensibles, passives? Il s'en faut bien. Il accorde, il est vrai, que l'âme ne peut arriver à la connaissance des choses corporelles que par le moyen du corps ; mais il proclame que la substance de l'âme est par elle-même, et qu'elle est ce qu'elle est, indépendamment du corps, comme Orphée serait toujours Orphée, c'est-à-dire un excellent musicien, même lorsqu'il serait privé de sa lyre [3]; ce qui signifie assurément que Guillaume est bien éloigné de limiter la puissance de l'intellect aux opérations de la sensibilité. A quoi donc veut-il conclure? Si le réalisme, interprétant avec trop de liberté les distinctions aristotéliques, a pu considérer comme deux étants du genre de la substance les deux modes de l'intellect, il s'est rencontré plus d'un nomi-

[1] *Ibid.*, c. VII, pars V. — [2] *Ibid.*, c. V, pars VII.

[3] « Quod si quis dixerit quia, quantum ad vires inferiores, ex quibus sunt operationes hujusmodi, necesse est animam humanam indigere corpore et membris corporalibus, verum utique dixit, si ista indigentia est solummodo quantum ad operationes hujusmodi peragendas : quemadmodum cytharedus indiget cythara quantum ad operationem cytharizandi exercendam, non autem quantum ad esse vel existere suum. » *De Anima*, c. V, pars XXIII.

naliste pour interpréter tout autrement les prémisses et les conclusions de la même thèse. Les docteurs de cette école ayant d'abord démontré, comme Guillaume vient de le faire, la simplicité de l'intellect, ont ensuite distingué les deux manières d'être du même sujet, pour établir que la forme active de l'intellect est en commerce avec sa forme passive, que les idées générales viennent des idées particulières, et que, par conséquent, il n'y a pas lieu de supposer, dans la nature, des objets intelligibles semblables aux intelligibles conceptuels. Eh bien! cette conséquence est précisément ce qui révolte Guillaume d'Auvergne; c'est pour la fuir qu'il se prononce contre la distinction des intellects, et définit l'âme un tout substantiel doué de deux énergies : l'énergie sensible et l'énergie intellective, qui s'exercent l'une et l'autre à l'occasion d'objets de nature diverse : dès-lors, la sensation étant admise comme preuve de l'objet sensible, l'intellection prouvera de même l'existence de l'objet intelligible. Cette démonstration, sommairement exposée dans le *Traité de l'Ame*, est plus complète dans un des chapitres du *De Universo*. Qu'on nous permette de la reproduire.

On ne peut accepter, suivant Guillaume, que la perception d'une forme intelligible ait été nécessairement précédée par la perception d'une forme sensible. En effet, dans le repos absolu des sens, et sans le concours de l'imagination, l'esprit peut concevoir l'objet intelligible; ainsi, tant que dure le ravissement de l'extase, les sens ne sont émus par la présence d'aucun objet externe, l'imagination est oisive, et cependant la lumière illumine de ses divins rayons l'intelligence vers laquelle elle a été envoyée, et les choses surnaturelles, c'est-à-dire les plus purs des objets intelligibles, apparaissant à cette intelligence dans leur immuable réalité. On connaît cet argument : il est alexandrin. Mais nous n'avons pas ici le loisir d'en apprécier la valeur; qu'il nous suffise de l'énoncer.

Passons à une autre objection de Guillaume. Si les intelligibles, au dire d'Aristote, sont en puissance dans l'intellect patient avant d'être produits en acte par l'intellect agent, il suit que l'intellect est le seul lieu des intelligibles considérés en puissance et en acte. C'est, en effet, ce qu'Aristote déclare formellement dans plusieurs chapitres de sa *Métaphysique*, et c'est la conclusion du chapitre IV du *Traité de l'Ame*. A cela Guillaume répond : Qu'est-ce qu'une idée? C'est une image, une similitude. Une image de quoi? de ce qui est réellement vrai : donc le lieu des intelligibles objectifs, c'est-à-dire des formes réellement et absolument vraies, n'est pas cet intellect qui possède de simples images, des similitudes purement subjectives Les idées reçues par l'intellect sont-elles fausses ou vraies? Elles sont vraies, mais elles le sont parce qu'elles représentent la vérité : « Similitudo dicitur « ipsum quod oritur a veritate [1]. » Dans l'esprit de Dieu seul les idées ne sont pas des exemples, mais des exemplaires; ne sont pas des images, mais des réalités. Pour conclure, une similitude est vraie parce qu'elle est une image de la vérité; voilà le principe. Or, quand l'intellect, par un procédé qui lui est propre, considère en lui-même les idées qu'il a reçues, de cette considération naissent les idées secondes, lesquelles sont elles-mêmes des images à l'égard des idées premières, et à l'égard de ces idées secondes les idées premières sont des vérités [2]. Telle est l'origine, telle est la nature des idées. Quant aux objets intelligibles, il ne sont pas plus dans l'esprit après avoir été intellectualisés qu'avant de l'être. Intel-

[1] *De Univ.*, lib. II, p. I, c. XVI.

[2] « Illa etiam similitudo, quæ impressa est in animo intuentis ipsam, potest esse veritas et exemplar ad aliam imaginem quam potest in se fabricare ipse qui intuitus est priorem, et tunc similitudo, quam hujusmodi fabricator habet in animo suo, erit exemplar illius secundæ imaginis; illa vero exemplum ipsius, et nihil prohibet ut dicatur veritas ad illam. » *De Univ.*, lib. II, pars I, c. XV et XVI.

lectualiser, c'est recevoir l'impression de ce qui est intelligible. Cette impression est causée par un agent : or, qui dit un agent, dit une nature ; qui dit une nature, dit une entité du genre de la substance. Donc les objets intelligibles possèdent en eux-mêmes les conditions de l'existence réelle [1].

Voilà toute la doctrine psycologique de Guillaume d'Auvergne. Si elle est erronée, son immense traité *Du Tout* n'est que le récit d'un long rêve. Mais ne nous inquiétons pas, en ce moment, de rechercher la part de vérité que peut contenir cette doctrine : il nous importe davantage d'en apprécier les motifs et les conclusions.

Les motifs de Guillaume sont au moins singuliers. Ainsi, parce qu'Avicenne s'est prononcé contre les essences universelles après avoir admis la distinction des intellects, Guillaume rejette cette distinction, afin d'être plus à l'aise pour prouver l'existence des universaux *in re*. Or, Avicenne ne l'avait pas inventée, mais, la trouvant accréditée dans l'école, il s'était efforcé de l'interpréter de manière à ne pas laisser subsister de contradiction entre le *Traité de l'Ame*, qui définit les deux formes de l'intellect, et le livre septième de la *Métaphysique* où sont discutées et condamnées toutes les fictions d'origine platonicienne, toutes les abstractions réalisées dans l'espace intermédiaire. Guillaume ne comprend pas qu'il peut assez facilement mettre de côté l'interprétation d'Avicenne et concilier la thèse des deux étants intellectuels avec celle des natures universellement actualisées, et, pour prouver la réalité

[1] « Intellectus nostri, hoc est intellectiones, quibus sumus intelligentes, non sunt in effectu nisi passiones, seu similitudines intelligibilium impressæ ab eisdem intellectui nostro. Agere autem, vel imprimere non postest quod non est : necesse igitur est intelligibilia esse... Hæc autem sunt quæ sola hic, id est in vita ista, intelligimus. Necesse est ergo hujusmodi intelligibilia esse. Quare necesse est formas communes, scilicet genera et species et alia hujusmodi convenientia, esse, et non solummodo esse, sed etiam esse sicut intelliguntur. » (*Ibid.*)

de ces natures, il prend le chemin le plus long et le moins sûr. Il commence donc par faire d'importantes concessions aux nominalistes, dans le dessein de conclure avec les réalistes. Lui demande-t-on ensuite pourquoi ce dernier parti lui semble préférable? Il ne répond pas à cette question, avec Guillaume de Champeaux, par des arguments de l'ordre logique, ou, avec d'autres maîtres, par des démonstrations prises de la nature des choses : c'est dans l'intelligence qu'il trouve la preuve de l'actualité des essences universelles. Il est réaliste parce que l'analyse de l'entendement lui donne les idées générales : l'idée générale, dont la présence dans l'entendement n'est pas contestée, telle est la base de son système. C'est donc, au vrai sens du mot, un idéologue. Mais, parmi les métaphysiciens qui ont considéré les idées comme le premier objet de la science, il y en a qui se sont occupés d'une manière toute spéciale de la statistique intellectuelle, et qui ont fait de grands efforts pour dresser un exact inventaire de toutes les idées reçues *a posteriori*, ou possédées *a priori* par l'intelligence humaine. C'est là ce qui touche le moins Guillaume d'Auvergne. Reçus *a posteriori* ou conçus *a priori*, tous les intelligibles, natures séparées, natures communes, attestent la réalité de leur objet : voilà le point fixe, le pivôt sur lequel il s'établit. Or, il lui semble évident que, dans le système péripatéticien, la raison d'être des idées générales, subjective en puissance, objective et subjective en acte, a toujours le subjectif comme principal fondement. Hors du moi, Aristote pose le non-moi et ses manières d'être; mais s'il reconnaît que, de la considération de ses manières d'être, l'intellect recueille légitimement, nécessairement, des idées universelles, il rejette toute hypothèse de natures universelles conformes *in re* à ces idées. Or, suivant Guillaume, les idées générales ne sont que problématiques, si elles ne procèdent pas d'une cause ontologiquement adéquate à ce qu'elles sont

subjectivement; et si l'expérience ne démontre pas qu'il y ait, dans la nature, des êtres tels que ces idées simples, c'est que la méthode empirique est insuffisante. A ce point, Guillaume se jette, tête baissée, dans le dogmatisme le plus crédule : il ne voit plus les phénomènes et n'en a plus affaire. L'intellect étant une sorte d'instrument qui a la propriété de représenter toutes les formes, rechercher la vérité ce n'est plus qu'assister avec une attention scrupuleuse et persévérante à la représentation du grand monde dans le petit monde, et toute science est communiquée par l'extase que procure l'intuition.

Nous avons dit qu'il nous importait moins de juger que d'exposer les sentences philosophiques de Guillaume d'Auvergne. Nous ne saurions, en effet, chaque fois qu'une thèse nous est représentée, en recommencer l'examen, et les objections que nous devons faire valoir contre l'idéologie réaliste trouveront toutes leur place dans la suite de ce Mémoire. Nous croyons, toutefois, qu'il n'est pas inutile d'insister ici de nouveau sur une distinction que Guillaume a complétement négligée et qui est fondamentale en scolastique. Quel doit être, au treizième siècle, le plus intraitable adversaire des universaux *in re?* C'est, comme on le verra, saint Thomas; cependant nous avons dit que saint Thomas doit rejeter et accepter tour à tour la preuve de l'être par l'idée de l'être. Mais saint Thomas prendra bien soin de distinguer, entre les intelligibles conceptuels, ceux qui répondent à des substances spirituelles séparées, comme Dieu, les anges, les âmes immortelles, et ceux qui répondent aux universaux proprement dits. Que cette distinction ne soit pas fondée, il n'importe : que la critique nominaliste soit ou ne soit pas tenue de poursuivre, au-delà des natures communes, dans le divin domaine du mystère, les substances spirituelles qu'y localise la foi, ce n'est pas ce que nous voulons rechercher ici; mais, qu'on le remarque bien, après avoir établi la distinction dont nous

venons de parler, saint Thomas pourra se montrer résolument péripatéticien, jusqu'aux extrêmes frontières de la philosophie, tandis que Guillaume d'Auvergne, pour ne l'avoir pas faite, ne pourra reculer et ne reculera devant aucune des conséquences du réalisme.

Nous avons maintenant à reproduire quelques déclarations explicites de Guillaume sur les trois modes de l'universel.

Recherchant par quelle voie le maître de l'école péripatéticienne s'est trouvé conduit à la thèse de l'intellect agent, Guillaume s'exprime en ces termes : « Aristote a défini l'in-
« tellect agent le soleil intelligible de nos âmes, le flambeau
« de notre intelligence ; il le représente éclairant de ses rayons
« les formes intelligibles qui sont, dit-il, en puissance dans
« l'intelligence, et la contraignant à les faire passer de la
« puissance à l'acte, de même que le soleil produit en acte,
« par son irradiation, c'est-à-dire par la perfection de sa
« lumière, les couleurs sensibles qui se trouvent en puissance
« dans les corps colorés. Aristote fut conduit à cette thèse de
« l'intellect agent par ce que Platon avait avancé touchant
« le monde des espèces, que l'on appelle indifféremment le
« monde archétype, le monde des formes premières, le monde
« des espèces, le monde intelligible ou des intelligibles. En
« effet, Aristote ne pouvait s'empêcher d'admettre la thèse de
« Platon. Il n'est pas, il est vrai, parvenu jusqu'à nous com-
« ment Platon raisonnait et démontrait cette thèse ; mais
« voici les raisons qu'il semble ou, du moins, qu'il peut avoir
« eues. Il ne faut pas avoir moins de confiance dans le rap-
« port de l'intellect sur les intelligibles que dans le rapport
« des sens sur les choses sensibles : ainsi donc que le témoi-
« gnage des sens nous oblige à reconnaître l'existence du
« monde sensible, patrie des objets sensibles, particuliers,
« singuliers, de même, et à plus forte raison, le témoignage
« de l'intellect doit nous contraindre à admettre le monde des

« intelligibles, c'est-à-dire le monde des universaux, des « espèces [1]. « Et cela dit, il ajoute bientôt : « Quant à ce « monde archétype, qui est la raison et l'exemplaire de l'uni- « vers, apprends que, suivant la doctrine des Chrétiens, c'est « le fils de Dieu, vrai Dieu lui-même [2]. » Il y a plus d'une observation à présenter sur cette thèse de l'universel *ante rem;* mais, encore une fois, nous ne voulons pas nous laisser conduire en théologie, et Guillaume d'Auvergne nous y entraînerait malgré nous. L'occasion, d'ailleurs, ne nous manquera pas de donner plus tard à ce sujet les explications qui ne sont pas encore impérieusement réclamées. Nous ne saurions, toutefois, ne pas remarquer qu'en localisant, si l'on peut ainsi parler, au sein du verbe, les idées primordiales, les exemplaires platoniciens, Guillaume entendait protester contre cette fiction impie du *Livre des Causes* et de l'*Anti-Claudien*, suivant laquelle le monde des idées serait coéternel à Dieu, mais, cependant, séparé de l'essence divine. Etant

[1] «Dixit Aristoteles de ea (intelligentia agens), quod ipsa est velut sol intelligibilis animarum nostrarum et lux intellectus nostri, faciens relucere in effectu formas intelligibiles in eodem, quas Aristoteles posuit potentia esse apud ipsam, eamque reducere eas de potentia in actum, quemadmodum sol visibiles colores potentia, hoc est qui potentia sunt in corporibus coloratis, educit in actum sua irraditione, hoc est suæ lucis perfectione. Causa autem quæ coëgit ipsum hanc intelligentiam ponere fuit positio Platonis de formis, sive de mundo specierum, qui et mundus archetypus et mundus principalium formarum et mundus specierum et mundus intelligibilis, sive intelligibilium, dicitur. Non enim poterat defendere se Aristoteles quin cogeretur concedere positionem hanc Platonis. In quo quæ fuerunt rationes, vel probationes Platonis, non pervenit ad me. Ponam igitur rationes quas habuisse videtur, vel habere potuisset. Ad hoc dico igitur quod non minus credendum est intellectui de intelligibilibus quam sensui de sensibilibus : quia igitur testimonium, seu testificatio sensus cogit nos ponere mundum sensibilium et ipsum sensibilem, mundumque particularium, sive singularium, cogere nos debet intellectus multo fortius ponere mundum intelligibilium : hic autem est mundus universalium, sive specierum. » *De Universo*, pars II, c. XIV.

[2] « *De mundo vero archetypo*, qui est ratio et exemplar universi, scito quod doctrina Christianorum hunc intelligit esse Dei Filium, et Deum verum, et ipsum gens illa ex fide et lege sua vocat imaginem Dei Patris in ultimitate similitudinis et expressæ representationis ejusdem... Et ipse ut exemplar rerum omnium quæ vere ac naturaliter bonæ sunt. » Cap. XVII.

évêque de Paris, Guillaume fit juger et condamner quelques livres dans lesquels on avait reproduit ce blasphème. Voici le texte d'un des articles contre lesquels une sentence d'anathème fut prononcée, en 1240, sous sa présidence : « Quod « multæ veritates fuerunt ab æterno quæ non sunt ipse Deus. » Voici maintenant la proposition orthodoxe mise par Guillaume en regard de cet article : « Quod una sola veritas fuit ab « æterno quæ est Deus : et quod nulla veritas fuit ab æterno « que non sit illa veritas [1]. »

En lisant les traités *De l'Ame* et *Du Tout*, nous avions recueilli tous les passages, et ils sont nombreux, dans lesquels Guillaume expose incidemment son opinion sur le second mode de l'universel, l'universel *in re*, et nous avions formé le dessein de reproduire ces passages, accompagnés d'un bref commentaire. Mais cette reproduction ne serait-elle pas jugée superflue? Après ce que nous avons dit, reste-t-il quelque incertitude sur le parti pris par Guillaume? Cependant, comme il y a, même parmi les réalistes, plus d'un dialecticien dont la franchise n'égale pas celle de Guillaume d'Auvergne, nous rappellerons du moins ses conclusions les plus décisives. On n'a pas encore oublié les formules du douzième siècle. Qu'on les compare à celles de notre docteur. L'espèce homme, dit-il, n'est en acte ni quelque individualité constituant un tout intégral, ni une chose réellement distincte de ses individus, mais en puissance elle est chacun d'eux, la raison, la définition de l'espèce se trouvant tout entière en chacun. Il s'est déjà rencontré plus d'un maître qui l'a définie l'universalité de ses individus, *universitatem individuorum suorum* : ces termes, suivant Guillaume, sont convenables, mais il est besoin de les expliquer. La chose qu'est l'espèce ne se trouve pas, dit-il, intégralement, *totaliter*, avec toutes ses parties,

[1] *Errores Parisiis Condemnatæ*, ad calcem *Sententiarum* Lombardi, edit Lugduni, 1593, in-8°.

secundum omnem sui partem, chez quelque individu, et cependant, quand on n'a pas égard à cette chose, quand on ne considère que les parties de raison et de définition de l'espèce, elle se dit intégralement de chacun des individus; homme se dit de Socrate et se dit de Platon, bien qu'en nombre Socrate et Platon soient différents l'un de l'autre, car si toutes les parties de la chose humanité ne sont possédées ni par l'un ni par l'autre, cependant chez chacun d'eux réside tout ce qui appartient à la définition de l'humanité [1]. Voilà une distinction qu'aucun docteur scolastique n'avait encore aussi nettement formulée : tout ce qui se dit de l'humanité appartient simultanément, intégralement, à Platon, à Socrate et à tous les individus de l'espèce; mais ni Socrate, ni Platon, ni aucun des individus de l'espèce n'est toute l'humanité. Nous pouvons négliger d'apprécier ici toute la valeur de cette distinction; remarquons, toutefois, que si elle a pour objet de protéger l'hypothèse réaliste contre le formidable argument de l'homme socratique, elle ne tiendrait pas devant la critique de ces termes opposés : *species secundum omnem sui partem*,

[1] « Jam responsum est tibi per me quia species, ut species, *nec est actu aliquod individuorum*, *nec aliud ab aliquo eorum*, immo potentia est unumquodque; et ratio ejus, seu diffinitio totaliter est in unoquoque illorum. — *Et jam fuerunt aliqui dicentes speciem unamquamque esse universitatem* individuorum suorum. Tibi vero manifestum est quia species non dicitur totaliter, id est non secundum omnem sui partem de aliquo individuorum, licet dicatur totaliter de unoquoque secundum rationem suam. Et intelligo totalitem istam, quæ est ex partibus rationis, seu diffinitionis. Et hæ partes sunt genus et differentia. Alio modo partes speciei individua sunt, quoniam ipsam speciem, cum de eis prædicatur, sibi invicem quodam modo partiuntur. Cum enim dicitur Socrates est homo et Plato est homo, pro alio dicitur homo de Socrate et prædicatur de Platone, pro alio inquam numero. Quare aliud est in numero quod Socrates habet in prædicato, cum dicitur Socrates homo, et aliud est quod habet Plato in eodem. Propter quod dixi quia individua quælibet speciem suam sibi invicem partiuntur. Et manifestum est similiter de ratione speciei, quod illam sibi similiter partiuntur. Non autem secundum totalitatem antedictam, aut prænominatas partes ejusdem, quæ sunt genus et differentia; quin potius totaliter secundum partes illas de unoquoque illorum dicitur. » *de Univ.*, lib. II, p. II, c. XII.

species secundum rationem suam. Mais laissons l'humanité prise comme prédicat de l'un et de l'autre et occupons-nous de la chose même qu'est l'humanité. Elle est en puissance, nous dit Guillaume, chacun des individus possibles ; elle est en acte le tout que forment les individus actuels, l'universalité de ces individus. Le réalisme de Guillaume est tellement énergique qu'il affirme sans aucune équivoque l'unité de substance, ne réservant aux individus que d'être participants de la substance unique. Et cela explique comment il dit que la définition de l'universel est complète en chacun d'eux, bien que la substance universelle ne soit ni l'un ni l'autre d'eux, mais le tout qui les supporte tous ensemble. Voici quelques citations : « Quidquid habet Socrates præter hominem (hoc « est præter ea ex quibus est homo) accidit eidem · id vero « quod habet residuum ab accidentibus est totum esse ipsius ; « quare totum esse ipsius est ipsa species, videlicet hæc spe- « cies *homo*, sicut dicitur, vel prædicatur de ipso : cum dici- « tur, *Socrates est homo* [1]. » Tout l'être de Socrate est ce qu'il possède d'humanité, l'espèce humanité est tout l'être de Socrate, *totum esse ipsius est ipsa species :* c'est la formule la plus diamétralement opposée à celle qu'ont adoptée les péripatéticiens sincères. Qu'est-ce que Socrate? C'est une partie de l'essence commune qui porte son numéro, son étiquette. Entre Socrate et Platon aucune différence substantielle ; ils ne se distinguent que par des accidents. Et non-seulement il y a une substance *humanité* qui est tout l'être de ses individus, mais il y a une substance *blancheur* en laquelle sont tous les objets blancs : « Similiter et universitas alborum colligi- « tur ad albedinem et sub albedine, quam omnia alba com- « municant [2]. » Encore n'est-ce pas le dernier mot d'un réaliste conséquent. Citons cette autre phrase de Guillaume

[1] *De Universo*, lib. II, pars I, c. xxxv. — [2] *Ibid.*, lib. I, p. I, c. II.

d'Auvergne : « Si vera terreitas aut igneitas vera non esset « in mundo isto sensibili, nec vera terra, nec verus ignis « esset in eodem [1]. » C'en est assez; on sait maintenant quelle place doit être assignée à Guillaume d'Auvergne parmi les docteurs scolastiques; on le comptera dans le nombre des réalistes les plus intempérants. M. Cousin lui-même n'hésite pas à mettre hors du genre de la substance ces universaux blancheur, terréité, ignéité; simples concepts, « entités imaginaires, » ce sont les termes de M. Cousin, « qui ont fait si beau jeu à l'école nominaliste et ont tant nui à la réputation des universaux et aux véritables réalités [2]. » Guillaume est donc un des créateurs de ces êtres chimériques, et ils n'occupent pas un lieu moins noble, dans son système, que les universaux reconnus *in re*, hors de leurs causes, par les réalistes plus réservés. Nous ne voyons pas clairement sur quoi l'on se fonde pour adopter les uns et pour rejeter les autres. Mais les observations que nous devons présenter à ce sujet viendront plus tard.

Signalons, toutefois, une curieuse coïncidence M. Cousin accepte la défense du réalisme; mais, pour plaider avantageusement la cause de cette doctrine, il se voit obligé de sacrifier, dès l'abord, le plus grand nombre de ses fabuleuses entités et d'en réserver seulement quelques-unes, sur lesquelles il porte ensuite tout le débat. Eh bien! l'argument derrière lequel M. Cousin retranche sa défense prudente, cauteleuse, est précisément celui dont Guillaume d'Auvergne a fait usage pour justifier, pour légitimer tous les écarts du réalisme déréglé. Voici les termes de M. Cousin : « Ce moi « identique et un que nous sommes, est essentiellement tout « entier dans chacune de ses manifestations. C'est essentielle- « ment et intégralement le même moi qui raisonne, qui se

[1] *De Univ.*, lib. II, pars I, c. XXXIV. — [2] *Intr. aux ouvr inéd. d'Abél.*, p. 108.

« ressouvient, qui sent, qui pense, etc. Le sens commun le « dit et la conscience l'atteste ; le moi ne change ni ne s'al- « tère, ne diminue ni ne s'agrandit dans la diversité et la « mobilité de ses manifestations ; nulle d'elles ne l'épuise et « n'est absolument adéquate à son essence ; il ne prend au- « cune forme pour la garder à toujours et dans tout son dé- « veloppement, car il est essentiellement distinct de chacun « de ses actes, même de chacune de ses facultés, quoi qu'il « n'en soit pas séparé. Le genre humain soutient le même « rapport avec les individus qui le composent : *ils ne le cons- « tituent pas ; c'est lui, au contraire, qui les constitue* [1]. » Voici maintenant un passage dans lequel Guillaume d'Auvergne développe, sous une autre forme, le même argument : « Accidentales differentiæ non faciunt aliud, sed alteratum « solum, et propter hoc, secundum eas, nec generatio, nec « corruptio est, sed alteratio sola. Quapropter si tota acci- « dentium varietas auferretur a Socrate, non propter hoc « Socrates minus esset quod est, aut quod fuit ante : nec « propter hoc esset aliud ; forsitan autem alteratus, vel alte- « rius modi factus dici posset. Corruptus autem, aut genera- « tus, aut aliud, aut etiam alius homo nullo modo. Alioquin « alius homo esset Socrates factus senex, et sapiens, atque « famosæ honestatis, quam fuisset cum esset puer [2]. » Il est incontestable que le *moi* de M. Cousin et le *Socrate* de Guillaume d'Auvergne sont des substances permanentes qui changent d'état sans changer de nature, sans revêtir une autre quiddité. Mais, comme l'a déjà fait remarquer M. de Rémusat, et à bon droit il nous semble, les manifestations du moi ne sont pas données comme des formes essentielles, ainsi que le moi, ainsi que Socrate, et l'on ne peut, en conséquence, assimiler aux manifestations variables, aux accidents

[1] *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 136. — [2] *De Universo*, lib. II, p. I, c. II.

éphémères du moi, ce moi lui-même qui possède essentiellement tous les caractères de l'être. Il est évident, en effet, que l'analyse doit s'arrêter à quelque point. Si l'on veut descendre au-dessous de Socrate pour trouver l'atôme, l'indivisible, toute notion de la personnalité disparait, et le sens commun proteste avec énergie contre une science téméraire qui aboutit à la négation du moi. M. Cousin repousse, avec le sens commun, ce système extravagant. Où nous semble toutefois le conduire l'assimilation qu'il a proposée? Au même résultat. En effet, si les différences accidentelles qui n'altèrent pas la nature propre des individus peuvent être comparées à ces autres différences que, dans l'hypothèse réaliste, l'individu représente au sein de l'espèce, il faut aller jusqu'à dire que ces individus ne sont que des accidents à l'égard de l'espèce, et que Socrate, par exemple, comme l'affirment Guillaume de Champeaux et Guillaume d'Auvergne, est simplement une des mille formes que revêt, dans l'espace et le temps, la substance permanente de l'homme universel. Or, est-ce bien là Socrate? Ou plutôt, malgré toutes les réserves, toutes les distinctions qu'on pourra faire ensuite, la personne humaine n'est-elle pas anéantie, et la fiction n'a-t-elle pas pris la place de la véritable réalité? Répétons donc qu'à notre jugement la substance n'est ni le corpuscule de Leucippe, ni l'un de Parménide, et qu'Aristote, prenant entre ces deux extrêmes une voie moyenne, l'a bien définie ὁ τὶς ἄνθρωπος, ὁ τὶς ἵππος.

Quelle est, enfin, la doctrine de Guillaume d'Auvergne sur l'universel *post rem?* Nous savons comment il explique l'origine de cet universel : mais tient-il qu'il est, en nature, une simple modalité du sujet pensant? Ou donne-t-il dans l'autre hypothèse, celle des idées permanentes, des entités distinctes de l'objet et du sujet? Ce qu'il a déclaré contre la distinction de l'intellect patient et de l'intellect agent ne permet guère de le considérer comme ayant admis le système des êtres re-

présentatifs : cependant on lit, dans les traités *De l'Ame* et *Du Tout*, plus d'un passage favorable à ce système. Ce qu'il faut dire à ce sujet, c'est qu'au temps de Guillaume d'Auvergne on se contentait encore de poser l'universel *post rem*, sans en rechercher curieusement la manière d'être.

Mais c'en est assez sur Guillaume d'Auvergne. Ajouter à ces détails, ce serait implicitement attribuer aux écrits de ce docteur une influence qu'ils n'ont pas exercée. En effet, avant que la tombe ne s'ouvrît pour recevoir ses restes mortels, le crédit de sa méthode était fort ébranlé dans l'école, et déjà, sans tenir compte des avertissements de l'Eglise, toute la jeunesse s'éloignait des sentiers qu'il avait fréquentés, pour aller entendre les nouveaux interprètes d'Aristote. Nous ferons comme elle, et, après avoir rendu un juste hommage aux mérites particuliers de ces deux hommes également considérables, Alexandre de Halès et Guillaume d'Auvergne, dont les travaux préparèrent si bien les esprits aux spéculations de la métaphysique, nous nous empresserons d'aller assister aux leçons de ces docteurs qui nous sont signalés comme prononçant des mots inconnus, comme enseignant une science nouvelle pour les oreilles françaises. Ceux-ci sont enfin, dit-on, de véritables philosophes.

CHAPITRE XXVI.

Robert de Lincoln, Michel Scot et Jean de la Rochelle.

De ces nouveaux docteurs, le premier qui se présente à nous est Robert, évêque de Lincoln. Robert, dit *Grosse-Tête*, en anglais *Grosthed, Grosthead, Grostead* et *Greathead*, en latin Robertus, ou Rupertus *Capito*, né à Strodbrook, village du comté de Suffolk, fit ses premières études au collége d'Oxford. Il vint ensuite à Paris, y prit ses grades et bientôt y donna des leçons publiques [1]. Il mourut en 1253, évêque de Lincoln, excommunié par le pape Innocent IV, avec lequel il avait eu de graves démêlés. C'est à ce titre qu'il fut inscrit, par les théologiens protestants, au nombre des premiers témoins de la vérité. On a recueilli quelques-unes de ses véhémentes déclamations contre les mœurs et la tyrannie de l'Eglise romaine : elles attestent, en effet, chez l'évêque de Lincoln, une grande vigueur de caractère et une indépendance d'esprit assez rare au treizième siècle [2]. Mais nous ne nous occuperons ici que du philosophe.

[1] *Hist. littér.*, t. XVIII, p. 437 et suiv.

[2] « Né de parents obscurs, appelé aux plus hautes dignités de l'Eglise par son savoir et son éloquence, Robert de Lincoln avait souvent réprimandé, dans ses Homélies, l'avarice, le faste et la tyrannie d'Innocent IV. Dans son indignation épiscopale contre les envoyés de Rome qui pillaient l'Angleterre, il les avait appelés prêtres des hommes et non de Dieu, antechrists, ministres de Satan, escrocs de nuit, brigands de jour, corrupteurs des mœurs, bourreaux des âmes et anges des ténèbres. Non moins courageux contre le pape, il disait tout haut que les dispenses pontificales étaient les filets du diable. Le pape ne lui pardonna pas cette insulte. Innocent lui écrivit qu'il devait une obéissance entière à ses ordres et sans examen : Robert répondit qu'il devait cette

Robert de Lincoln est peut-être le premier de nos docteurs scolastiques dont les philosophes érudits du seizième siècle aient invoqué le témoignage et l'autorité ; une phrase de Roger Bacon, que nous allons citer après Henri Warthon, suffira pour établir quelle opinion ses contemporains avaient de ses mérites : « Vulgus philosophorum, dit Roger Bacon, « semper est imperfectum et pauci sapientissimi fuerunt in « perfectione philosophiæ, ut Salomon et deinde Aristoteles, « pro tempore suo, et, in diebus nostris, Robertus nuper « Episcopus Lincolniensis. » Ainsi, Roger Bacon accorde volontiers la même estime à Salomon et à Aristote ; mais, n'ignorant pas la théorie du progrès, et sachant en abuser aussi bien que nos modernes, il place Robert de Lincoln au-dessus de Salomon et d'Aristote, comme ayant eu l'avantage de venir après eux.

Il ne nous est pas, toutefois, permis d'apprécier, en pleine connaissance de cause, jusqu'où va l'exagération de cet éloge :

obéissance aux apôtres, mais aux seuls apôtres. — « Quel est ce vieillard en « délire, sourd et absurde, s'écria le pape, qui juge ce que je fais avec tant « d'audace et même de témérité? Par saint Pierre et saint Paul, si ma douceur « naturelle ne me retenait, je voudrais le précipiter dans une telle confusion, « qu'il deviendrait la fable, l'effroi, l'exemple et le prodige de tout l'univers.» — On raconte que, quelques heures avant sa mort, Robert de Lincoln fit venir près de son lit le frère Jean, docteur à Saint-Gilles, et l'entretint de ses griefs contre l'évêque de Rome. Et comme sa fin approchait, il manda quelques-uns de ses clercs et leur dit : « Le Christ est venu dans ce monde pour « gagner les âmes. Si quelqu'un ne craint pas de perdre les âmes, ne peut-on « pas, à bon droit, l'appeler Antechrist? Le Seigneur a créé tout l'univers en « six jours ; mais il a travaillé plus de trente ans pour sauver l'homme. Celui « qui tue les âmes n'est-il pas l'ennemi de Dieu et le véritable Antechrist? » Puis il mourut, en promettant la venue d'un Sauveur nouveau. Quand il expira, l'évêque de Londres entendit une voix mélodieuse, comme celle d'une âme qui s'envole au ciel, et, la même nuit, quelques frères mineurs, revenant à Bukedon, où demeurait l'évêque de Lincoln, leur père et leur consolateur, ouïrent, dans la forêt de Wauberge, un bruit harmonieux de trompettes, et crurent qu'une église était proche et qu'on y célébrait l'office divin. Mais, après avoir vainement cherché cette église invisible, ils s'égarèrent et ne retrouvèrent leur route qu'au matin. » *Encyclopédie nouvelle*, art. *Papauté*. Voir Matthieu Paris, *Hist. Aug.*, p. 1162 et suiv.

la plupart des ouvrages de Robert de Lincoln sont encore inédits, et, pour en interroger les manuscrits, il faudrait aller en Angleterre. On en trouvera la nomenclature dans Oudin, dans l'*Anglia Sacra* de Wharton et dans l'*Historia Litteraria* de Guillaume Cave. De ces ouvrages, celui que nous regrettons le plus de ne pas posséder, c'est une *Somme de Philosophie, Summa Philosophiæ*, qui se trouvait, dit-on, à la bibliothèque de Cambridge. M. Jourdain ajoute un titre fort important au catalogue dressé par les bibliographes anglais. La bibliothèque des Jacobins de la rue St-Honoré possédait autrefois une traduction et un commentaire de l'*Ethique* d'Aristote, qui doivent être attribués, suivant M. Jourdain, à Robert de Lincoln [1] : mais nous avons vainement cherché ce volume ; il paraît avoir été perdu. Cependant cette recherche n'a pas été tout-à-fait infructueuse, puisqu'elle nous a fait découvrir un autre ouvrage de Robert, qui, jusqu'à ce jour, était resté non-seulement inédit, mais encore tout-à-fait inconnu. C'est une glose assez étendue sur le livre *De la Consolation* de Boëce. Elle existe dans le numéro 200 de St-Victor, et renferme divers passages que nous aurions à citer, si les ouvrages imprimés de Robert de Lincoln nous laissaient ignorer quelles furent les décisions de ce docteur sur les problèmes scolastiques.

Ces ouvrages sont au nombre de trois. Ce sont, suivant M. Daunou, trois commentaires : le premier sur la *Théologie Mystique* de saint Denis l'Aréopagite ; le second sur les deux livres des *Seconds Analytiques ;* le troisième sur les huit livres de la *Physique* [2].

Nous parlerons d'abord du dernier de ces ouvrages. Ce n'est pas un commentaire : c'est le plus sommaire des abrégés, un opuscule de vingt pages in-8°. Il était, assurément, permis à M. Daunou de classer cet opuscule au nombre « des

[1] *Recherches critiques*, p. 60. — [2] *Hist. Litt.*, t. XVIII, p. 441.

productions qui ont perdu depuis longtemps tout intérêt et toute utilité [1] »; mais, du moins, ne devait-il prononcer ce jugement sévère qu'après mûr examen : or, il nous est démontré, par cette erreur et par d'autres, que M. Daunou, rédigeant pour l'*Histoire Littéraire* la notice qui concerne Robert de Lincoln, n'avait pas même pris la peine de faire rechercher sur les rayons de nos bibliothèques les œuvres imprimées de cet illustre évêque.

L'abrégé de la *Physique* d'Aristote, par Robert de Lincoln, nous est connu par l'édition qui en fut faite, en 1538, sous ce titre : *D. Roberti Lincolniensis in octo libros Physicorum breve Compendium;* Parisiis, Pregentius, 1538, in-8°, de onze feuillets non chiffrés. Ce n'est pas l'unique édition de cet opuscule : Hain nous en désigne deux du quinzième siècle, sous le titre de : *Summa super octo libros Physicorum;* Venise, Simon de Pavie, 1498, in-fol., et Venise, Pierre de Bergame, 1500, in-fol. [2]. Cet abrégé qui doit avoir servi de manuel dans les écoles du treizième siècle, a quelque importance. Composé sur les commentaires arabes, il contient un assez grand nombre de propositions recueillies des gloses et non du texte, propositions qui doivent être bientôt très-vivement controversées. On peut croire que les statuts de l'année 1215 étaient dès-lors tombés en désuétude et que Robert développait, dans ses cours publics, les thèses dont nous n'avons ici que l'argument sommaire; et n'est-ce pas en osant le premier enfreindre ouvertement les prescriptions du légat, qu'il a soulevé contre lui tant de tempêtes, et qu'il s'est, d'autre part, acquis tant de célébrité? Quoi qu'il en soit, nous lisons dans ce *Compendium* que la matière, prise en elle-même et ne possédant aucune forme, est le sujet commun de toutes les transformations, et qu'elle est une chose déterminée,

[1] *Ibid.* — [2] Hain, *Repertor. Bibliogr.* Il se trouve encore dans l'édition du commentaire de Saint-Thomas sur la *Physique;* Venise, 1557, fol.

hoc unum, non par quelque forme, mais par la privation de toute forme. Or, quelle est la matière que notre docteur prétend ainsi définir? C'est la matière première, incréée et incorruptible, *ingenita et incorruptibilis,* qui n'est vraisemblablement un sujet, *hoc unum*, que dans l'intelligence divine. Nous ne comprenons pas bien ce langage. Parlant ensuite de la forme, Robert dit que la forme est ce qui donne l'être, *quod dat esse rei.* Il ajoute : « Est autem forma triplex. Una est « quæ est et consideratur in materia, de qua considerat philo« sophus naturalis. Secunda est de qua considerat mathema« ticus, quæ abstrahitur a motu et materia, non secundum « esse, sed secundum considerationem..... Tertia est illa de « qua considerat metaphysicus, quæ abstrahitur a materia « et motu secundum se et secundum considerationem, cujus« modi sunt intelligentiæ et aliæ substantiæ separatæ, scili« cet Deus et anima et alia hujusmodi. » Nous allons tout-à-l'heure entendre Albert-le-Grand, saint Thomas et Duns-Scot disserter sur ces distinctions et y rattacher tous les problèmes. Robert semble nous les donner comme siennes, mais elles sont d'origine arabe. Remarquons que s'il n'y a rien de très-explicite, dans ce *Breve Compendium*, touchant la manière d'être des *universalia physica.* Robert y semble toutefois enclin à les admettre au nombre des natures : mais si l'on veut avoir son opinion à ce sujet, il faut aller au commentaire sur les *Seconds Analytiques;* là se trouvent les déclarations les moins équivoques.

Ce commentaire est désigné par M. Daunou comme ayant été publié, à Venise, vers la fin du quinzième siècle et au commencement du seizième. Nous en connaissons, en effet, plusieurs éditions, quatre du quinzième siècle et trois du seizième. Elles sont toutes de Venise, si ce n'est la seconde, celle de 1497, qui est de Padoue [1]. Ces volumes contiennent

[1] Hain, *Repertorium Bibliogr.* Fabricius, *Biblioth. Medii Ævi.*

le texte des *Seconds Analytiques*, les *Commentaires* de Robert de Lincoln et ceux de Walter Burleig. Citons quelques passages de la glose de Robert. Voici comment il s'exprime sur l'universel *ante rem :* « Les Universaux, dit-il, sont prin- « cipes de connaître, *sunt principia cognoscendi*. L'intellect « pur et séparé des phénomènes pouvant contempler la lu- « mière première qui est la première des causes, les univer- « saux sont pour lui principes de connaître les raisons des « choses, raisons qui, de toute éternité, existent incréées « dans la cause première. En effet, les connaissances (notions) « des choses devant être causées, connaissances qui furent « éternellement dans la cause première, sont les raisons des « choses, leurs causes formelles exemplaires, causes créa- « trices à leur tour, que Platon nomma les idées, le monde « archétype, c'est-à-dire, suivant lui, les genres, les espèces ; « et ces causes sont principes de connaître, puisque l'intel- « lect pur, portant sur elles son attention, connaît en elles « les choses créées *verissime et manifestissime ;* et non-seule- « ment les choses créées, mais encore la lumière première « au sein de laquelle il connaît le reste. Or, il est évident que « ces universaux sont entièrement incorruptibles. En outre, « dans la lumière créée, c'est-à-dire dans l'intelligence « (divine), est la connaissance et le dessin *(descriptio)* des « choses créées qui viennent d'elle, et l'intellect humain, « qui n'a pas été formé assez pur pour avoir immédiatement « la lumière première, reçoit fréquemment, *multoties,* un « rayonnement de la lumière créée, c'est-à-dire de l'intelli- « gence, et dans ces dessins, qui sont l'intelligence même, il « connaît les choses subalternes dont ces dessins sont les « formes exemplaires, et les *raisons causales créées* (nous ne « pouvons traduire autrement *rationes causales creatæ*) des « choses qui doivent être faites ensuite, les espèces corpo- « relles étant venues à l'être par la vertu de la cause pre-

« mière, avec le concours des intelligences. Ces idées créées « sont donc principes de connaître, dans l'intellect qu'elles « éclairent de leurs rayons. Et il est manifeste que ces uni- « versaux-là sont encore incorruptibles. Enfin, dans les ver- « tus, dans les lumières des corps célestes sont les *vertus* « *causales* des espèces terrestres, dont les individus sont « corruptibles, et si l'intellect (humain) ne peut contempler « en elle-même la lumière incorruptible, soit créée, soit in- « créée, il peut toutefois s'élever, par la spéculation, jusqu'à « ces raisons causales qui résident dans les corps célestes. « Or, ces raisons sont principes de connaître et sont incor- « ruptibles [1]. » Il est difficile de s'exprimer dans un langage plus obscur, plus mystique, nous allions dire plus réaliste. Nous pourrions, toutefois, l'éclairer et faire mieux comprendre en quel ordre s'échelonnent, dans le système de Robert, les lumières, les notions et les causes : ce système est un emprunt fait, sans réserves, au *Liber de Causis;* il n'a rien d'original, rien de nouveau. Mais nous préférons éviter des détails superflus et retenir simplement du passage cité, que Robert de Lincoln pose au moins deux ou trois séries d'entités au-dessus de la substance corruptible, au-dessus des choses, avant les choses.

Un autre fragment du même commentaire nous semble devoir être textuellement reproduit. On suppose déjà, sans doute, que Robert de Lincoln doit faire un très-médiocre état des facultés sensibles de l'âme et de la connaissance empirique ; il admet néanmoins que, dans ce monde, en cette région de ténèbres, l'âme ne communique pas tout-à-fait directement avec les rayons de la lumière supérieure et que les sens du corps concourent, pour une part assez notable, à la formation des idées, même des idées générales. Voici ce qu'il dit à ce sujet :

[1] Lib. primus, cap. XXXVIII.

« A mon avis, toute science peut être acquise sans le con-
« cours des sens. En effet, toutes les sciences sont éternelle-
« ment dans la pensée divine, et non seulement se trouve
« en elle la connaissance certaine des universaux, mais
« encore celle des particuliers, bien que la pensée di-
« vine, connaissant toutes les essences particulières d'une
« manière abstraite, ne connaisse les particuliers que par le
« moyen des universaux. Pour notre part, nous ne connais-
« sons la singularité de cette humidité [1], que si nous l'unissons
« à des accidents ; mais Dieu connaît, dans sa pureté, hors
« de tout accident, la singularité de cette essence. Ainsi, les
« intelligences, recevant l'irradiation de la lumière première,
« voient au sein de cette lumière toutes les choses, soit uni-
« verselles, soit singulières, et, en outre, dans ses propres
« reflets, l'intelligence suprême voit au-dessus d'elle les
« choses qui sont après elle, puisqu'elle est la cause des
« choses [2]. Il y a donc une science synthétique, *complexiva*,
« qui est acquise sans le secours des sens, et, tout de même,
« si la partie supérieure de l'âme humaine, que l'on appelle
« intelligence, qui n'est l'acte d'aucun corps, qui ne réclame,
« pour ses opérations particulières, aucun instrument cor-
« porel, n'était pas offusquée, embarrassée par la pesante
« masse du corps, elle recevrait la science complète du
« rayonnement de la lumière supérieure, sans rien devoir
« aux sens ; un jour, dépouillée du corps, elle jouira de ce

[1] *Singularitatem hujus humiditatis.* C'est ce que porte l'édition de 1537. Il nous conviendrait mieux de lire, avec Capreolus (In primum *Sentent.* dist. II, quæst. I), « *hujus humanitatis.* » Ainsi, les accidents de l'humanité seraient Platon, Socrate, Callias, et le langage de Robert de Lincoln serait celui de Guillaume de Champeaux.

[2] Ce passage est à peu près inintelligible. Voici le latin : « Similiter intelligentiæ, recipientes irradiationem a lumine primo, in ipso lumine primo vident omnes res scibiles universales et singulares, et etiam in reflexione ipsius intelligentiæ supra se cognoscit ipsas res quæ sunt post ipsam per hoc quod ipsa est causa earum. »

« privilége, que déjà, dit-on, possèdent quelques élus, affran-
« chis en ce monde, par l'amour, de tout contact avec les
« fantômes des choses corporelles. Mais la pureté du regard
« de l'âme étant troublée, gènée, *obnubilata et aggravata,*
« par ce corps corrompu.., la raison ne connaît l'essence de
« l'universel déterminé en acte, *hoc esse universale in actu,*
« qu'en la dégageant, par le moyen de l'abstraction, de
« la multitude des individus, et elle se trouve alors en
« présence de l'un et du même, recueilli, suivant son juge-
« ment, d'un grand nombre de singuliers. C'est ainsi que,
« par le moyen des sens, on recherche, on dépiste, *venatur,*
« l'universel dégagé de ses particuliers [1]. »

Ces fragments sont très-significatifs, et il n'est pas besoin de les commenter pour faire comprendre que Robert de Lincoln appartient à la phalange la plus téméraire, la plus indisciplinée du parti réaliste. On discute, en philosophie, les prémisses de leur système, mais on ne les suit pas au-delà ; au-delà, ce ne sont que visions. L'imagination peut se représenter tout ce qu'elle veut dans les régions où la raison ne pénètre jamais ; elle est assurée d'y échapper à tout contrôle. Nous ferons une simple remarque sur les passages que nous venons de citer. Robert de Lincoln prétend avoir trouvé la matière de sa doctrine dans les *Seconds Analytiques,* et c'est précisément dans les *Seconds Analytiques* qu'Aristote s'est prononcé contre ce système, dans les termes les plus énergiques et les plus clairs Voilà comment on interprète Aristote au treizième siècle : à propos de tout et même à propos de rien, on développe des systèmes préconçus, qu'ensuite on place, pour le besoin de la cause, sous la responsabilité du Philosophe, et, suivant le tempérament du lecteur qui occupe la chaire, le même Aristote, étudié dans les

[1] *Ibid*, c. LXXXI.

mêmes livres, est prôné tour-à-tour comme le plus intraitable des nominalistes, ou le plus absolu des réalistes, et quelquefois encore comme le plus extravagant des mystiques. Il faut en prendre son parti.

Après Robert de Lincoln, se placent quelques autres docteurs anglais, qui prirent leurs grades à l'Université de Paris. Nous nommerons d'abord Jean de Saint-Gilles, son compatriote et son ami. Médecin de Philippe-Auguste, Jean de Saint-Gilles professa la médecine à Paris et à Montpellier. Plus tard, il se fit admettre chez les religieux de Saint-Dominique, et devint bientôt très-habile en théologie. Bale et Pits lui attribuent divers ouvrages dont nous ne connaissons que les titres : ils sont restés inédits, et les manuscrits en sont très-rares. Parmi ces ouvrages, on nous désigne des Commentaires sur Aristote, et sur le livre des *Sentences*. Nous les aurions parcourus avec intérêt [1]. Il ne nous est pas permis de nous arrêter davantage à un autre docteur anglais, chanoine régulier de l'ordre de Saint-Augustin, qui eut encore, de son temps, une plus grande renommée. Né à Hartford, dans la seconde moitié du douzième siècle, Alexandre Neckam a beaucoup écrit sur les matières théologiques; il avait aussi composé, sur la grammaire et sur la philosophie, plusieurs traités que nous voudrions connaître; mais ils ne se rencontrent pas dans nos bibliothèques.

Nous possédons plus de renseignements sur Guillaume Shyrwood. Né à Durham, il fit ses premières études, suivant Leland, à l'Université d'Oxford, et, comme c'était l'usage, il vint ensuite à Paris. Il est vraisemblable qu'après avoir été compté parmi les élèves de cette Université, il y professa la théologie ou la philosophie, car nous le voyons, en quittant Paris, obtenir aussitôt le grade de chancelier dans l'église de

[1] Quétif et Echard, *Script. ord. Prædic.*, t. I, p. 100. *Hist.*, *Litt.*, t. XII, p. 441.

Lincoln, et une aussi haute fonction ne peut avoir été que la récompense d'un mérite éprouvé. Suivant Mathieu Paris, il mourut à Rouen, au retour d'un voyage à Rome, en l'année 1249. Bale et Pits lui attribuent un Commentaire sur les *Sentences*, des *Distinctions théologiques*, des *Sermons*, et *alia plura*. Il est fâcheux que ces bibliographes ne nous apprennent rien de plus à l'égard de Guillaume Shyrwood, car il y a bien de l'apparence que ces *alia plura* sont des opuscules très-dignes d'intérêt. Oudin prétend que la liste des œuvres de Shyrwood doit être augmentée de tous les manuscrits que les catalogues des bibliothèques de la Grande-Bretagne attribuent à Guillaume des Monts. Nous ne saurions discuter cette assertion, puisque les pièces nous manquent, et, d'ailleurs, ces pièces sont pour la plupart des traités théologiques [1]. En voici qui excitent plus vivement notre curiosité. Un manuscrit de la Sorbonne, inscrit autrefois sous le nº 1212, aujourd'hui sous le nº 1797, contient six traités sur la logique, qui sont autant de sommes à l'usage des écoliers. Or, deux de ces traités portent le nom de Guillaume Shyreswood, ou Shyrwood. Ainsi commence le premier, qui a pour titre : *Introductiones in Logicam* : « *Cum duo sunt tantum rerum principia, scilicet* « *natura et anima, duo erunt rerum genera.* » Le deuxième, intitulé : *Syncategoreumata*, a pour *incipit* : « *Quoniam ad* « *cognitionem alicujus oportet cognoscere suas partes....* » Ces deux traités ont pour objet les parties de l'*Organon* qui traitent du raisonnement et du langage ; l'analyse des *Catégories* y occupe peu de place. Nous aurions donc quelque peine à y rechercher quelle fut la doctrine de Guillaume Shyrwood sur les questions controversées ; mais on y rencontre dès l'abord une suite de définitions présentées dans un très-bon ordre, et rédigées avec beaucoup de clarté. Si l'auteur de ces

[1] Oudin, *Comm. de Script. Eccles.*, t. III, col. 116.

opuscules ne s'est signalé dans l'école par aucune de ces propositions nouvelles qui provoquent la discussion et font la célébrité d'un nom propre, il mérite, toutefois, d'être compté parmi les meilleurs logiciens du treizième siècle. C'est un titre que ne lui connaissaient ni Leland, ni Bale, ni Casimir Oudin.

Nous avons plus à dire encore sur Michel Scot, et nous appellerons plus longtemps l'attention sur cet illustre docteur, dont la vie aventureuse a servi de matière à tant de légendes.

Parcourant le sombre asile des âmes réprouvées, le Dante y rencontre l'ombre de Michel Scot :

Quell'altro, che ne'fianchi è così poco,
Michele Scotto fù ; che veramente
Delle magiche frode seppe il giuoco [1].

Ce prétendu magicien, poursuivi, si longtemps après sa mort, par l'anathème populaire [2], ce complice de Satan, au

[1] *Divina Comedia. L'Inferno*, cant. xx, v. 115.

[2] Nous citerons encore les vers burlesques de la dix-huitième *Macaronée* de Merlin Coccaie :

Ecce Michaelis de Incantu Regula Scoti,
Qua post sex formas ceræ fabricatur imago
Dœmonii Sathan, Saturni facta piombo.
Cui suffigimio per sirica rubra cremato,
Hac (licet obsistant) coguntur amare puellæ.
Ecce idem Scotus, qui, stando sub arboris umbra,
Ante characteribus designat millibus orbem ;
Quattuor inde vocat magna cum voce diablos.
Unus ab Occasu properat, venit alter ab Ortu ;
Meridies terzum mandat, Septentrio quartum.
Consecrare facit freno conforme per ipsos,
Cum quo vincit equum nigrum, nulloque vedutum
Quem quo vult, tanquam turcherca sagitta, cavalcat,
Sacrificatque comas ejusdem sæpe cavalli...

Walter Scott, qui considérait comme un de ses ancêtres Michel Scot de Balwearie, a célébré sa gloire dans quelques stances du *Lai du dernier Ménestrel.*

front blême, aux flancs décharnés, avait été l'un des plus curieux investigateurs de la nature, l'un des docteurs les plus érudits de son temps. Né vers 1190, à Balwearie, au comté de Fife, en Ecosse, et non pas à Salerne, comme le supposent les Italiens, ou à Tolède, comme le prétendent les Espagnols, Michel Scot avait d'abord fréquenté l'école d'Oxford, puis celle de Paris, et enfin celle de Tolède, où il avait appris l'arabe, et, suivant Pits, le grec, l'hébreu et le chaldéen. Ces connaissances plus ou moins étendues, plus ou moins variées, lui avaient, du moins, rendu familiers les livres d'Aristote, d'Averrhoës, d'Alpetrondji, d'Avicenne, sur la philosophie naturelle et l'astronomie, et il était en mesure de lire ceux qui n'avaient pas été translatés d'arabe en latin. Quand il revint à Paris, il y eut un grand renom de savoir, et Frédéric II, l'ayant appelé dans ses états vers l'année 1240, le chargea de traduire les œuvres d'Aristote. MM. Jourdain et Daunou n'accordent pas à Michel Scot toutes les versions qui lui sont attribuées par Bale, Pits et d'autres anciens bibliographes; M. Daunou va même jusqu'à lui contester celles qui lui appartiennent indubitablement [1]. Nous ne voulons pas aborder ici l'examen de toutes les difficultés qui s'élèvent au sujet des traductions attribuées à Michel Scot : il nous est cependant impossible de laisser dire sans contradiction, par M. Daunou, que, *selon toute apparence,* Michel Scot n'a traduit qu'un seul des traités d'Aristote, l'*Histoire des animaux*. Parmi les nombreuses erreurs que contient la notice de l'*Histoire littéraire*, nous corrigerons d'abord celle-ci. Non-seulement, en effet, Michel Scot a traduit les traités *De l'Ame* et *Du Ciel*, comme le prétend à bon droit M. Jourdain, mais il a traduit, en même temps, les Commentaires d'Averrhoës sur ces deux traités. Plusieurs manuscrits contemporains portent son nom.

[1] Jourdain, *Recherches critiques*, p. 130 et suiv. *Hist. Littér.*, t. xx, p. 43 et suiv.

M. Jourdain a désigné le manuscrit qui est inscrit sous le n$_o$ 950 des manuscrits de la Sorbonne. Nous ajouterons que les mêmes indications précèdent la même version du traité *Du Ciel et du Monde*, dans les n$_{os}$ 924 de la Sorbonne et 75 de Navarre; enfin, cette traduction se retrouve dans la plupart des manuscrits qui contiennent les commentaires d'Averrhoës, et, si nous n'avons pas pris soin de rechercher et de comparer toutes les éditions latines de ces commentaires, nous pouvons cependant affirmer qu'une des plus récentes, celle qui fut publiée par les Juntes en 1550, contient les versions de Michel Scot.

Il est assez difficile de dresser une liste exacte de ses ouvrages originaux. Bale et Pits déclarent qu'ils n'ont pu la donner complète, et cependant ils lui attribuent dix-neuf traités sur divers sujets. Mais il a été prouvé par M. Jourdain que la plupart de ces traités sont des versions latines d'Averrhoës, d'Avicenne ou d'Aristote, et qu'en outre les bibliographes anglais ont grossi le nombre de ces versions, en désignant le même ouvrage sous deux titres différents [1]. Ainsi, leur liste est beaucoup réduite, et, après ces retranchements exigés par une critique scrupuleuse, elle ne contient plus guère que des traités d'astronomie ou d'alchimie. Voici les titres de ces traités : *Super autorem spheræ*, ouvrage imprimé à Bologne en 1495, in-4°, et à Venise, chez les Juntes, en 1631, in-folio; *De Sole et luna*, imprimé à Strasbourg en 1622, dans le tome V du *Theatrum Chimicum*; *De Chiromantia*, lib. 1, opuscule souvent publié dans le quinzième siècle; *De physiognomia et de hominis procreatione*, publié plus souvent encore [2]: *De Signis Platenarum*, lib. 1; *Contra Averrhoem in Meteora*, lib. 1, manuscrits indiqués par Bale et par Pits; *Notitia convinctionis mundi terrestris cum cœlesti et de definitione utrius-*

[1] Jourdain, *Recherches critiques*, p. 133 et suiv. — [2] *Hist. Litt. de la France*, t. xx, p. 48 et suiv.

que mundi; De præsagiis stellarum et elementaribus, manuscrits de la Bibliothèque Nationale, sous le nº 1614 de Saint-Germain-des-Prés [1]. Nous n'aurions pas à nous occuper davantage de Michel Scot, s'il n'avait fait que des traductions et des livres de philosophie occulte; mais d'autres renseignements nous sont fournis sur cet illustre docteur par Vincent de Beauvais et par Albert-le-Grand. Le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais [2] contient plusieurs fragments de Michel Scot, qui ne peuvent avoir été pris dans des livres d'astrologie ou d'alchimie; ce sont de bonnes définitions des diverses parties de l'étude philosophique, qui paraissent toutes extraites de quelque ouvrage semblable à ceux d'Avicenne et de Kilwardeby, *Sur l'origine et la division des Sciences*. Ce qu'on lit dans Albert-le-Grand offre plus d'intérêt. Après avoir reproduit l'opinion exprimée, sur la nature et les causes déterminantes de l'iris, dans un opuscule intitulé : *Quæstiones Nicolai peripatetici*, il ajoute : « Propter hoc etiam fœda dicta « inveniuntur in libro illo qui dicitur *Quæstiones Nicolai peri-* « *patetici*. Consuevi dicere quod Nicolaus non fecit librum il- « lum, sed Michaël Scotus, qui in rei veritate nescivit naturas, « nec bene intellexit libros Aristotelis. » A la lecture de ces lignes, notre curiosité a été vivement excitée. Un livre de Michel Scot, signalé comme renfermant d'abominables choses, *fœda dicta*, et demeuré jusqu'à ce jour ignoré de tous les bibliographes, inconnu même aux auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, quel objet plus digne de notre examen! Malheureusement, nous n'avons pu rencontrer ce livre dans aucun catalogue, et nous allions désespérer d'en rien connaître, si ce n'est la description de l'iris, quand nous en avons

[1] Il est vraisemblable que la plupart de ces traités astrologiques se retrouvent dans un manuscrit de la bibliothèque Bodleienne, indiqué sous le titre de : *Mich. Scoti Opera Astrologica*. — [2] Lib. I, c. XVI; lib. XVI, c. I; lib. XVII, c. LVI, LVII, LIX.

découvert quelques phrases dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale, inscrit sous le n° 841 du fonds de la Sorbonne. Vers le milieu de ce volume, qui est un recueil composé de pièces écrites, les unes sur vélin, les autres sur papier, au treizième et au quatorzième siècles, on lit, à la suite d'un fragment de saint Thomas sur la manière d'étudier, *De modo studendi*, un autre fragment qui a pour titre marginal : *Hæc sunt extracta de libro Nicholai peripatetici.* Voici maintenant le texte de ce fragment, que nous allons intégralement reproduire, comme le débris unique et d'autant plus précieux de l'ouvrage pseudonyme dont Albert-le-Grand nous a fait connaître l'auteur :

« Dico ergo tempus esse mensuram seu quantitatem motus « secundum prius et posterius ; nam cum motus sit contra- « riorum quemadmodum et corpus, necesse est quantitatem « inesse motui, sicut et corpori quod tempus, seu mora ap- « pellatur. — Item, differunt doctrina Aristotelis et Platonis. « Aristoteles enim a debilioribus inchoat ad modum naturæ, « tanquam physicus, Plato a fortioribus inchoat ad modum « Dei. Theologus enim fuit ; imitatur namque Deum qui po- « suit principium a fortiori et nobiliori creatione et angelo- « rum creationem seu intelligentiarum. — Item, omne cœlum « est circulare et omne circulare est perfectum ; ergo omne « cœlum est perfectum : sed ullum perfectum indiget motu, « ergo ullum cœlum indiget motu. Partes autem sui cum vi- « deant bona quæ non habent, perpendentes se indigere illis « bonis, in motum prorumpunt ut acquirant illa bona quæ non « habent, et quæ est comparatio totius ad totum et partis « ad partem : ergo salus nostra est per quietem ; cœli finis « autem per motum partium ejus : et hoc est quod dicit Ave- « rozt. — Item, quærendum est quare duo æque gravia appensa « in duobus brachiis libræ, si moveantur ab æquilibritate, ite- « rum redeant ad æquilibritatem ; nam cum ipsa æque gra-

« via sint, non immerito quæritur quare id quod superius est
« trahat sursum alterum ei æque grave, quod inferius est.
« Dico autem quod pondera quæ descendunt per libram non
« possunt recte descendere, sed tantum circulariter : quando
« ergo pondera appensa sunt ex æquilibritate, id quidem quod
« superius est rectius habet descendere quam quod inferius
« est, natura arcus per quem habet descendere quod inferius
« est. Voco autem directam lineam ductam a polo horizontis
« usque ad centrum terræ. Dicitur autem capere eam partem
« directi quæ est inter duas lineas a terminis arcus perpen-
« diculariter eductas in lineam quæ directum appellatur. Ma-
« nifestum autem quod appendicula cum brachiis libræ
« faciunt angulos acutos adeo, quod, si protrahantur, con-
« current quidem in centro terræ. Si ergo acuti illi anguli non
« fuerint, notus et (*est*) angulus qui fit in centro terræ, cum
« sit residuum duorum angulorum rectorum : non igitur erit
« arcus circumferentiæ circumscriptæ illi item angulo ; notæ
« quoque erunt cordæ illorum arcuum. Dico autem quod
« acuti illi anguli nullatenus possunt deprehendi, pro eo quod
« imperceptibiliter minores sunt duobus rectis. »

C'est là, disons-nous, tout ce qui reste de l'ouvrage si mal famé dont Albert-le-Grand nous a dénoncé l'auteur. On ne rencontre, il est vrai, dans ces phrases, rien de bien affreux et de bien criminel ; elles ne sont pas cependant dépourvues d'intérêt. Laissant à d'autres le soin d'interpréter le théorème physique qu'elles contiennent, nous nous arrêterons à cette proposition métaphysique : Le temps est une substance que l'on définit la mesure du mouvement. C'est le contraire qui est la vérité. En effet, nous ne concevons le temps que sous une limite quelconque ; la notion confuse du temps nous échappe, ou, du moins, elle n'est susceptible d'aucune définition. Et, pour en avoir une notion claire, nous devons d'abord rechercher la mesure qui le détermine. Or, quelle est

cette mesure ? c'est le mouvement, le mouvement des astres[1]. Mais Michel Scot ne se contente pas ici d'attribuer l'effet à la cause, et réciproquement. Après Aristote, plus d'un péripatéticien a commis cette erreur, et, en conséquence, elle n'est que vénielle : mais il va plus loin, quand il assimile le temps et le mouvement à des corps, à des étants du genre de la substance. Cette assimilation est un des plus grands excès dont le réalisme se soit jamais rendu coupable. Aussi avec quel dédain notre docteur parle-t-il d'Aristote ? Ce n'est qu'un physicien ; il ne sait qu'imiter l'impuissante nature. Platon marche bien avant lui : c'est un homme divin, presqu'un Dieu.

Michel Scot a traduit Aristote, mais ne l'a pas compris ; c'est un disciple des naturalistes arabes, et son maître se nomme Al-Kendi. Il fut doué d'un esprit inquiet, ardent, et se signala par son enthousiasme pour l'étude des choses que l'on considérait comme surnaturelles. Il eut beaucoup de disciples, mais hors de l'école : l'école était sous la surveillance d'une autorité qui n'avait pas plus de goût pour les astrologues que pour les magiciens. Cependant, Michel Scot rendit à la science de notables services : quand ses livres furent oubliés et perdus, ses traductions étaient encore dans toutes les mains.

Nous nommerons après lui un érudit qui lui ressemble peu, mais qui ne contribua pas moins au progrès des études scolastiques. Nous voulons parler de Vincent de Beauvais. Le principal mérite de ce docteur est d'avoir habilement puisé dans tous les livres usuels, pour former un immense recueil auquel il a donné le titre de : *Speculum majus*. Saint Louis

[1] Que cette objection ne semble pas venir de la science moderne, parce qu'elle se trouve dans l'*Essai sur l'Entendement humain*. Elle est peut-être contemporaine de la définition d'Aristote. Nous pensons, du moins, qu'elle n'était pas ignorée de Michel Scot, puisqu'elle embarrassait beaucoup Albert-le-Grand. *Summa de Creaturis*, tract. II, quæst. V.

avait fait réunir à la Sainte-Chapelle environ 1,200 volumes. Lecteur de ce grand prince, et, dit-on, précepteur de ses enfants, Vincent de Beauvais eut ses libres entrées dans cette bibliothèque si considérable, et, pour communiquer aux autres le profit de ses lectures assidues, il transcrivit et disposa, dans un ordre à peu près méthodique, les fragments des anciens auteurs et des modernes qu'il jugea les plus intéressants. Il n'y a, pour ainsi parler, que de ces fragments joints ensemble, et souvent, il est vrai, modifiés, altérés par le copiste, dans les trois parties du *Speculum*. Tennemann a recueilli les passages du *Speculum doctrinale* où Vincent de Beauvais paraît traiter de son propre fonds la question des universaux. Ce docteur reproduit d'abord la thèse de Porphyre et l'interprète assez mal : il établit ensuite que les universaux ne sont pas seulement dans l'intellect, mais encore dans les choses, *in re*, les individus humains se partageant une nature commune qui est l'humanité [1], et, avant les choses, en Dieu, la pensée divine renfermant la similitude de l'universel réel, comme la pensée de l'architecte contient la similitude du mur qu'il doit construire [2]. Cela dit, Vincent de Beauvais rappelle l'opinion de Platon, celles d'Aristote et de Boëce, celle de l'auteur des *Six principes*, s'efforce de les mettre d'accord, et s'engage dans une discussion dont il ne sait trop comment sortir. Ce qu'il tient, toutefois, à déclarer, c'est qu'il n'est pas nominaliste; c'est qu'il admet, outre l'universel conceptuel, *unum extra multa*, l'universel réel, *unum in multis* : mais, si l'on veut apprendre de lui quelle est la ma-

[1] « Quamdam inter se naturam communem participant, quæ est humanitas, per quam unumquodque dicitur homo; et illa a quolibet eorum participata dicitur universale, et est similitudo specialis ipsorum. » *Spec. Doctr.* lib III, c. IX. Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 480.

[2] « Plato vero non loquebatur de universali secundum id quod est, sed de similitudine universalis, quæ erat in mente divina ab æterno, sicut nec paries est in mente artificis antequam fiat, sed similitudo parietis. » *Ibid.* Tennemann, *Ibid.*

nière d'être, la nature de cette réalité, il s'embarrasse, il prononce des mots dont le sens ne lui est pas clair, et il ne sait enfin que reproduire, en l'abrégeant, en l'obscurcissant, un passage de Guillaume d'Auvergne, sur lequel nous avons appelé l'attention [1].

Ces explications, plus ou moins satisfaisantes, n'auraient pas été sans doute à négliger chez un écrivain du douzième siècle; elles ne méritent pas de nous occuper, maintenant que nous avons sous les yeux les œuvres des grands maîtres du treizième. Vincent de Beauvais ne doit donc pas être compté parmi les philosophes; mais nous ne pouvions, sans commettre une véritable injustice, omettre de rappeler ses grands travaux et les grands services qu'il a rendus à l'étude. Une seule des parties du *Speculum Majus*, le *Speculum Naturale*, se compose de trente-deux livres, divisés en trois mille sept cent dix-huit chapitres : on soupçonne ce que peut contenir un recueil aussi considérable. Les autres parties de cette vaste Encyclopédie sont à peu près du même volume. C'est le trésor de toutes les connaissances acquises au treizième siècle, de toutes les opinions recommandées par l'autorité de quelque grand nom, de toutes les histoires, de toutes les légendes transmises par les livres et par la tradition. Si cet ouvrage ne nous enseigne plus rien, gardons-nous bien toutefois de le mépriser, puisqu'il a tant contribué à l'instruction de nos maîtres !

Nous donnerons de plus amples renseignements sur Jean de la Rochelle, disciple distingué d'Alexandre de Halès, que

[1] Voici ce passage dans Vincent de Beauvais : « Si vero quæritur utrum hoc universale homo sit in quolibet homine secundum se totum an secundum partem, dicendum est quod secundum se totum, id est secundum quamlibet sui partem diffinitivam, quia simplex est, nec a loco capitur, nisi per accidens, id est in suo singulari, non autem secundum quamlibet sui partem subjectivam, est in quolibet homine. » *Ibid.*, c. II. Tennemann, *ibid.*, p. 484.

ce docteur chargea lui-même, en 1238, de continuer ses leçons de théologie. Né dans la ville dont il porte le nom, vers le commencement du treizième siècle, Jean de la Rochelle fit, jeune encore, profession de suivre la règle de saint François. Reçu docteur, il enseigna jusqu'en 1253, et mourut en 1271, à Paris [1]. Tous ses ouvrages sont demeurés manuscrits. Nous ne parlerons que de ceux qui nous intéressent.

La bibliothèque de saint Victor possédait deux traités manuscrits attribués à Jean de la Rochelle, ayant l'un et l'autre pour titre : *De anima*. Le premier, qui commence par ces mots : « *Sicut dixit Johannes Damascenus*, » semble à Casimir Oudin être d'un écrivain plus moderne [2], mais on s'accorde à regarder Jean de la Rochelle comme l'auteur du second, dont voici les premiers mots : « *Si ignoras te, o pulcherrima mulierum, vade et abi propter greges caprarum.* » Le volume qui le renferme porte aujourd'hui le n° 528 parmi les manuscrits provenant du fonds de saint Victor : il s'y étend du folio 1 au folio 57, sur deux colonnes, et comme l'écriture du manuscrit est assez fine, c'est un ouvrage considérable, c'est une véritable *Somme* psycologique. Nous n'en n'avons pas commencé la lecture sans éprouver un vif sentiment de curiosité, et, disons-le sans plus tarder, cette curiosité a été satisfaite ; le *Traité de l'Ame* de Jean de la Rochelle est un écrit digne d'estime, qui contient la matière de tous les écrits donnés plus tard à l'école, par Albert et par saint Thomas. On va l'apprécier.

Qu'est-ce que l'âme? c'est une substance simple, incorporelle, qui, contractant avec le corps une mystérieuse union, lui attribue la forme, la vie. C'est la définition que répètent tous les docteurs du treizième siècle. Ils l'ont reçue d'Avicenne, elle leur semble strictement aristotélique, et pas un d'eux ne

[1] *Hist. Littér.*, t. XIX, p. 171. — [2] Oudin, *Comment. de Script. Eccel. Antiquis*, t. III, p. 160.

s'en écarte. Mais viennent ensuite les développements de cette thèse, et ces développements sont loin d'être tous conformes, concordants. Sans entreprendre une analyse complète du traité de Jean de la Rochelle, nous allons en faire connaître certaines parties, qui montreront avec quelle attention on étudiait déjà de son temps les problèmes complexes qui ont pour objet les opérations de l'âme. Après avoir très-amplement exposé quelle est la nature de l'âme, quelle est sa part contributive dans la génération du composé, il arrive aux énergies particulières de la substance incorporelle, et se demande d'abord s'il y a lieu de distinguer au sein de l'âme plusieurs puissances. Cette pluralité reconnue, constatée, il se présente cette question vraiment scolastique : Comment distinguer les puissances de l'âme? Cette distinction se fonde-t-elle sur la différence des actions, sur celle des objets ou sur celle des organes? Suivant Guillaume d'Auvergne, l'âme est substantiellement une, et, quand on parle de ses puissances, on s'exprime dans un langage figuré. On veut simplement dire que les opérations de l'âme n'ont pas toutes lieu suivant le même mode [1]. C'est donc la différence des actions qui, de l'avis de Guillaume d'Auvergne, sert de prétexte à la distinction des puissances. Cela n'est pas admis par Jean de la Rochelle. Les actions de l'âme n'ont pas toujours le même degré d'énergie; ainsi l'opinion diffère de la certitude. Or, si la différence des actions constituait la distinction des puissances, il faudrait dire que la certitude et l'opinion ne viennent pas de la même puissance : ce qui conduirait à multiplier les puissances de l'âme à l'infini. On remarque, en effet, que les actions de l'âme diffèrent quant à l'énergie, quant à la promptitude, quant à la perfection, quant aux objets sur lesquels elles s'exercent (*videre album, videre nigrum*), quant au

[1] Guill. Alv., *de Anima*, t. II *Oper.*, p. supplem., p. 92.

genre *(sicut differunt sentire et intelligere et vegetare)*, etc., etc. Dira-t-on que la diversité des puissances vient de la différence des objets ? Mais alors il faudra supposer autant de puissances dans l'âme qu'il y a d'espèces perceptibles. De la différence des organes ? pas davantage, car il y a dans l'âme une énergie qui ne fait usage d'aucun organe *(quæ non utitur organo)*; l'énergie intellective : si donc la diversité des puissances venait de la diversité des organes, l'énergie intellective, qui n'a pas d'organe, « *cum non habeat organum,* » ne se distinguerait pas des autres énergies : il y a, d'ailleurs, des organes qui servent à l'exercice d'énergies diverses ; « Sicut lingua est « organum virtutis gustativæ et virtutis locutivæ et interpre- « tativæ. » Ces systèmes écartés, l'auteur établit que les énergies de l'âme se distinguent par elles-mêmes, sans dépendre d'aucune autre cause que de la nature même de l'âme, mais que la notion de ces différences se recueille de la considération des actions, ou de celle des objets, ou de celle des organes [1]. Voilà la réponse de Jean de la Rochelle à la difficulté proposée. Nous supprimons beaucoup de détails, pour arriver promptement à la conclusion. Cette conclusion est incertaine ; mais elle nous intéresse par cette indécision même. Si le langage de notre docteur était plus ferme, plus résolu, il serait moins original ou moins sage : quand une science en est à ses commencements, l'assurance ne se rencontre que chez les ignorants ou les plagiaires.

Il y a, dans le chapitre que nous venons d'analyser très-brièvement, une foule d'observations délicates qui attestent une véritable étude du problème énoncé [2]. Nous en signale-

[1] Fol. 32, verso, col. 2.

[2] Nous ne devons pas craindre de prodiguer les citations, puisqu'il s'agit d'un ouvrage entièrement inédit. Jean de la Rochelle traite ainsi la question de la distinction des puissances : « Respondeo. Distinguuntur vires seipsis, non per actiones sicut causa et per objecta et organa ; cognitio tamen dis-

rons plus d'une semblable dans les chapitres que nous voulons encore analyser. Ainsi, distinguant les deux moyens de

tinctionis virium est secundum differentiam actionum, objectorum et organorum. Et hoc dicit Philosophus quod actus sunt prævii potentiis et objecta actibus secundum rationem cognoscendi. Dicendum ergo quod aliquæ vires differunt et organo et objecto et actu, omnes vero differunt actu et objecto, verum accidit virtutibus seu potentiis quod differant organo. Dicendum tamen quod actionum differentium in fortitudine et debilitate, velocitate et tarditate principium est una vis; sed accidit vi ut faciat suam actionem fortiorem et debiliorem, aliquando vero secundum quod fuerit actio, aliquando secundum ideoneitatem et defectum instrumenti, aliquando per prohibentia extrinsecus quæ addunt et minuunt ad operationem virtutis. Actionum enim differentium secundum privationem et habitum principium est una vis, quod privatio et habitus nota sint fieri circa idem. Actionum etiam differentium per comparationem sui ad contrarium principium est una vis simili ratione, quum contraria nata sint fieri circa idem. Sed actionum differentium in genere est differentia. Quædam enim differunt in genere ultimo seu proximo; et dico genus proximum quod dividitur in species specialissimas, ut color in genere colorum et sapor in genere saporum, et secundum hunc modum differunt actiones in genere, ut videre et gustare. Quædam differunt in genere remoto, et dico genus remotum quod dividitur in species non specialissimas, sed subalternas, quæ etiam sunt genera; cujusmodi stat passibilis qualitas quæ dividitur in qualitates quæ inferunt passiones sensui, ut colores, sapores, soni, odores et hujusmodi, et sicut est dispositio et habitus qui dividitur in scientias et virtutes. Secundum hunc modum differunt actiones in genere sentire et intelligere. Dicendum ergo quod differentia actionum in genere propinquo condit differentiam virium in specie; scilicet videre et audire, circa vires sensibiles, auditivam et visivam, et sic de aliis; intelligere et velle, secundum vires intelligibiles, cognitivam et affectivam. Differentia vero in genere remoto condit differentiam virium in genere, quemadmodum comprehendere et movere condunt differentiam virium apprehensivæ et motivæ, quæ sunt genera ad alias; et sentire et ratiocinari differentiam virtutis sentitivæ et rationabilis, quæ sunt genera ad alias. Sic ergo modum secundum quem differentiam (forsitan *differentia*) actionum sit differentia virium; et similiter intelligendum est de differentia objectorum : differentia enim virium cognoscitur per differentiam actionum in objecta et ex objectis, secundum distinctionem quæ posita est. Sic ergo patet responsio ad prædicta. Quoad ergo quod est potentia operans sine organo, ut potentia intellectiva, et hæc est potentia pura Dei, unde potentia cognoscendi in eo est sine organo et sine objecto. Non enim cognoscit res per ipsas res, et per similitudines a rebus, sed cognoscendo seipsum. Eodem modo potentia operandi ipsius est sine organo, nec requirit materiam subjectam et substratam. Et est potentia quæ est operans habens organum et objectum, sicut potentiæ animæ operantes per corpus, ut potentia visiva pupillam et objectum colorem, ut videat; et est potentia operans sine organo, non tamen sine objecto, ut potentia intellectiva, sicut postea manifestabitur. Differentia ergo objectorum secundum illum modum qui dictus est semper concomitatur differentiam virium. Sic ergo monstratum est utrum sit distinctio virium in anima; est enim in seipsis; sed cognitio ipsius distinctionis est ex actionibus et objectis. »

connaître, la vision corporelle et la vision intellectuelle, il remarque qu'il faut se méfier des sens et de tout ce qui vient d'eux, c'est-à-dire des formes recueillies ou créées par l'imagination, tandis qu'il faut avoir une entière confiance dans la vision intellectuelle [1]. Prise à la lettre, cette proposition pourrait sans doute être contestée; mais si ce n'est, comme nous le verrons, qu'une critique préalable des sens, il y a lieu de dire que cette critique est fondée, et, en effet, les exemples choisis par l'auteur la motivent, la justifient pleinement. Nous devons littéralement traduire le passage qui vient à la suite; il s'agit des facultés au moyen desquelles l'âme connaît, et Jean de la Rochelle recherche quelles sont les attributions spéciales de chacune de ces facultés : « Suivant saint Augus-
« tin, les énergies cognitives sont au nombre de cinq, le sens,
« l'imagination, la raison, l'intellect et l'intelligence..... Le
« sens est cette faculté de l'âme qui perçoit les formes pré-
« sentes des choses corporelles. L'imagination les perçoit, au
« contraire, comme absentes. Ainsi les objets du sens sont
« dans le mouvement, tandis que l'imagination s'exerce au-
« delà de la matière, *extra materiam*; mais, au fait, c'est la
« même énergie qui, recevant les formes extérieures, s'ap-
« pelle le sens, et qui, les ayant transmises au dedans *ad in-*

[1] « Fol. 34, verso, col. 1. *De differentia triplici secundum virtutem et fallaciam.* Intellectuali visione nunquam fallitur anima. Aut enim intelligit anima quod verum est, aut, si verum non est, non intelligit. In visione autem corporali sæpe fallitur anima, cum in ipsis corporibus fieri putat quod fit in corporeis sensibus, sicut navigantibus videtur moveri terra quæ stat, et intuentibus cœlum sidera stare quæ moventur, et divariatis oculorum radiis res una habere duas formas, ut unus homo duo capita, et in aqua ramorum fractus, et multa hujusmodi. In visione autem spirituali, seu imaginaria, aliquando fallitur et illuditur anima, aliquando non; nam aliquando videt vera, aliquando falsa, aliquando perturbata, aliquando tranquilla. Certum namque est hanc esse in nobis spiritualem naturam qua corporum similitudines aut formantur aut formatæ ingeruntur; sive cum præsentia aliquo corporis sensu tangimus, et continuo eorum similitudo in spiritu formatur; sive cum absentia jam nota et quæ non novimus cogitamus. Innumerabilia enim pro arbitrio nostro et opinione nostra fingimus quæ non sunt, aut esse nesciuntur... ».

» *timum transducta,* prend le nom d'imagination. Notons bien « que le sens et l'imagination appartiennent, en genre, à la « connaissance sensible. Quant à la raison, c'est cette éner- « gie de l'âme qui perçoit la nature des choses corporelles, « les formes, les différences, les principes, les accidents, « c'est-à-dire tous les universaux incorporels, mais, toute- « fois, ne les perçoit pas comme subsistants hors des corps... « Le propre de l'intellect est de percevoir les choses insen- « sibles créées, comme les anges, les démons, les âmes et « toute créature spirituelle. Enfin, l'intelligence contemple « Dieu dans son immuable vérité. Ainsi, l'âme perçoit, par le « sens les corps, par l'imagination les images représentatives « des corps, par la raison les natures des corps, par l'intel- « lect les esprits créés, par l'intelligence l'esprit incréé.... « Observons, pour conclure, que les trois dernières facultés, « la raison, l'intellect et l'intelligence, appartiennent, en « genre, à la puissance intellectuelle ou rationnelle [1]. » Ce

[1] Eodem folio, col. 2. « *De viribus cognitivis per quinque differentias.* Per quinque vero differentias aliter dividit Augustinus vires cognitivas : videlicet in sensum, imaginationem, rationem, intellectum et intelligentiam... Est autem sensus, sicut dicit Augustinus, illa vis animæ quæ rerum corporearum percipit formas præsentes. Imaginatio vero est vis animæ quæ rerum corporearum percipit formas sicut absentes : sensus namque formas in motu percipit, imaginatio extra materiam, et eadem vis quæ exterius formata sensus dicitur, usque ad intimum transducta imaginatio vocatur ; et intellige eadem in genere cognitionis sensitivæ. Ratio vero est ea vis animæ quæ rerum corporearum naturam, formas, differentias, principia, accidentia percipit, scilicet universalia omnia incorporea, sed non extra corpus in ratione subsistentiæ. Abstrahit enim a corporibus illa scilicet quæ fundantur in corporibus, non actione, sed consideratione ; nam non corporis secundum quod corpus est corpus ; nullum utique est corpus nisi singulare. Intellectus vero est vis animæ quæ invisibilia percipit creata, sicut angelos, dœmones, animas et omnem spiritualem creaturam. Intelligentia vero est vis animæ quæ cernit ipsum verum et incommutabilem, Deum scilicet. Sic ergo anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia vero spiritum increatum. Hujus distinctionis ratio in se manifesta est. Nota quod tres ultimæ differentiæ, scilicet ratio, intellectus et intelligentia, comprehenduntur sub virtute intellectiva, sive rationali. Cujus virtutis nota triplicem actum, secundum Augustinum, investigare, discernere et retinere : secundum investigationem est ingenium ; secundum discretionem, ratio ; secundum retentionem, memoria... »

passage est important, car il contient les prémisses de la psycologie scolastique. On y voit reproduite la distinction établie par Aristote entre les deux ordres principaux de la connaissance, et cette distinction sera maintenue dans toutes les écoles ; mais on y voit, en outre, l'imagination, c'est-à-dire la faculté qui recueille et forme les images, considérée comme un intermédiaire entre les sens et la raison, disons mieux, comme une sorte de sensation continuée. Que de malentendus, que d'erreurs doivent avoir pour origine cette définition inexacte ! On le saura bientôt. Ce sont ces erreurs que l'école écossaise a si vivement combattues, et quand nous exposerons la théorie des espèces mentales avec l'étendue qu'elle réclame, nous nous appuierons de très-grand cœur sur l'excellente critique du docteur Reid ; mais nous regretterons que cet implacable exterminateur des fantômes intellectuels ait mis au compte d'Aristote une confusion qu'Aristote n'a pas commise. Voici un témoin précieux, un témoin irrécusable, le premier d'entre nos docteurs qui ait composé, sur la nature et sur les facultés de l'âme, un traité vraiment didactique. Or, à qui dit-il avoir emprunté cette fausse définition de l'image, de l'idée, qui doit entraîner après elle d'aussi graves conséquences ? Non pas à Aristote, mais à saint Augustin [1].

[1] Nous pourrions citer un grand nombre de passages des écrits de saint Augustin, dans lesquels la thèse des idées-images est très-clairement exposée. On lit au livre IX du traité de la *Trinité :* « Cum per sensum corporis discimus corpora, fit eorum aliqua similitudo in animo nostro, quæ phantasia memoriæ est : non enim omnino ipsa corpora in anima sunt, cum ea cogitamus, sed eorum similitudines... » T. III, p. 140, c. 2 de l'éd. de Louvain. Voici le passage très-significatif auquel Jean de la Rochelle vient de faire allusion : « Quædam vis ignea aere temperata a corde ad cerebrum ascendit, tanquam in cœlum corporis nostri, ibique purificata et collata per oculos, aures, nares, cœteraque instrumenta sensuum, foras progreditur, et contactu exteriorum formata quinque sensus corporis facit... Porro vis ignea, quæ exterius formata sensus dicitur, eadem formata per ipsa sensuum instrumenta, per quæ egreditur, et in quibus formatur, natura operante introrsum ad cellam phantasticam usque retrahitur et reducitur, atque imaginatio efficitur. Postea eadem imaginatio, ab anteriori parte capitis ad medium transiens, ipsam animæ rationalis subs-

Nous n'insistons pas davantage, en ce moment, sur ce détail historique ; mais nous devions en prendre note : c'est une question qui se présentera, et que nous aurons à traiter plus amplement quand nous exposerons la thèse psycologique de saint Thomas.

Après avoir partagé les facultés de l'âme en deux sections bien distinctes, la section des facultés sensibles et la section des facultés intellectives, Jean de la Rochelle décrit la manière d'être et d'opérer de chacune des facultés comprises dans ces deux ordres. Nous savons déjà, sans doute, où doit nécessairement le conduire sa théorie de l'imagination ; mais il ne nous est pas indifférent d'apprécier comment il a ouvert la voie, dans laquelle doivent s'engager après lui la plupart des dialecticiens de l'école. Il s'occupe d'abord de la sensibilité, dont le premier degré est la sensation, et le second l'imagination ; et il définit de nouveau l'imagination une autre faculté appréhensive dont l'âme néglige d'observer, durant la veille, l'action continue [1]. Il traite ensuite des intermé-

tantiam contigit, et excitat discretionem : in tantum jam purificata et subtilis effecta, ut ipsi spiritui immediate conjungatur, veraciter tamen naturam corporis retinens et proprietatem. Quæ quidem imaginatio in brutis animalibus phantasticam cellam non transcendit. In rationalibus autem purior fit, et usque ad rationalem et incorpoream animæ substantiam contingendam defertur et progreditur. Est itaque imaginatio similitudo corporis, per sensus quidem corporeas, ex corporum contactu concepta extrinsecus, atque per eosdem sensus introrsus ad partem puriorem corporei spiritus reducta, eique impressa, in summo scilicet corporalis spiritus, et in imo rationalis, corporalem informans et rationalem contingens. » Ce passage, qui a été fidèlement interprété par Jean de la Rochelle, est extrait du traité *De Spiritu et Anima*, c. XXXIII. Il est vrai que ce traité, inséré par les éditeurs de Louvain dans le recueil des *Œuvres* de saint Augustin, passe pour n'être pas de ce père et qu'on le donne le plus souvent à Hugues de Saint-Victor. Mais si Jean de la Rochelle a commis ici une erreur d'attribution, il ne s'est pas trompé en alléguant l'autorité de saint Augustin en faveur des idées-images. Malebranche, dans ses réponses à Arnauld, a cité un grand nombre de passages de ce père qui contiennent expressément la même doctrine que le fragment du traité *De Spiritu*.

[1] Folio 42, recto, col. 1. « *De Apprehensiva*. Fantasia igitur, cum sit apprehensiva, est apprehensiva per modum naturalem, quum ejus operatio potissima non est subjecta rationi, sicut patet in somnis, ubi maxime patet ejus

diaires corporels des sens, *de mediis sensuum*. C'est une question qui tient à la question des images incorporelles, et qui ne nous intéresse pas moins. L'inventeur de ces intermédiaires n'est pas saint Augustin, mais Démocrite ; nous croyons même devoir rappeler que, dans une de ses épîtres à Dioscorus [1], saint Augustin a très-énergiquement tancé sur ce point le maître de l'école atomistique. Mais ce qui nous importe en ce moment, c'est de faire connaître en quels termes cette doctrine s'est produite au moyen-âge. Voici comment s'exprime Jean de la Rochelle : « Sequitur de differentia me-
« diorum quæ satis manifesta est ex prædictis. Nam perspi-
« cuum pervium est medium in visu. Sunt enim quædam
« corpora solida et superficialiter opaca, ut terra, quam im-
« possibile est visum pertransire. Sunt pervia, ut aer, aqua,
« cristallus. Sunt superficialiter perspicua, sed secundum
« soliditatem opaca, ut aurum et argentum, quæ realiter im-
« pertransibilia visui sunt ; medium vero in visu est perspi-
« cuum pervium, hoc est perspicuum secundum superficiem.
« In auditu vero medium est aer : sed dicendus exterior in
« quo fit sonus, interior [2].... auri, contentus intra folles au-

operatio. Operat enim semper, sed intenta anima circa sensibilia in vigilia non attendit continuam operationem fantasiæ. Relinquitur ergo quod cum in somno, ubi maxime et potissime sua operatione claret, nec regatur ratione, nec subjiciatur ei, quod nunquam regatur ratione. Ideoque apprehensio fantasiæ in modum naturalem est in quantum hujusmodi. Sed notandum est quod hæc vis, in quantum consideratur ut natura quædam, fantasia dicitur, nec obediens est rationi. In quantum vero consideratur ut sensus, sic dicitur sensus interior et communis, et subjicitur rationi. Cognitiva vero, seu apprehensiva modo animali, hoc est inobedientia (forsitan inobediens) rationi, subdividitur... : quædam est apprehensiva exterior, quædam interior. Apprehensiva vero exterior multiplices per virtutes, per virtutem visivam, auditivam, olfactivam, gustativam, tactivam, secundum quas sunt quinque sensus.

[1] C'est l'épître 56 de l'édit. de Louvain, celle qui a pour titre : *Quomodo Deus est ubique*. Qu'on ne s'étonne pas de voir saint Augustin rejeter les espèces intermédiaires externes, et néanmoins admettre les espèces intermédiaires internes. Cette apparente contradiction s'expliquera plus tard.

[2] On n'a pu lire le mot qui manque ici.

« rium. In olfactu vero medium est vapor, qui emanat ab « odorabili in modum subtilissimi fumi. In gustu vero, me- « dium est humor salivalis. In tactu vero, medium est caro « cooperiens nervos. Si autem quæratur quare adhibita sint « media in sensibus ut non perveniat sensus in cognitione « objecti sine medio, dicendum quod hoc est quum sensibile « appositum super sensum non sentitur. Sensus enim fit per « receptionem speciei et alicujus objecti, non per receptio- « nem ipsius objecti secundum essentiam : si enim sensus « essentiam sui objecti reciperet, nunquam esset sensus « contrariorum ; ergo non est et videre album et nigrum, « et tangere calidum et frigidum ; quod patet : nam si in « oculo reciperetur essentia albedinis, jam nisi alteratus « esset, nec esset susceptivus nigredinis ; sed constat quod « non alteratus oculus recipit videndo albedinem et nigredi- « nem. Si ergo recipit secundum essentiam, sunt contraria « secundum essentiam in eodem. Relinquitur ergo aut quod « non erit suscipiens nisi tantum alterius contrariorum, aut « quod non recipietur color ab oculo secundum essentiam, « sed secundum speciem et similitudem. Superest hoc ergo « quod non recipitur a sensu nisi species objecti ; apposita « enim sensilis essentia supra sensum, ut coloratum supra « oculum, non sentitur : necessarium fuit medium in quoli- « bet sensu [1]. » Cette théorie est assurément indécise ; ce ne sont pas là les assertions énergiques de Démocrite, de Gassendi et de Locke sur la réalité concrète de ces corpuscules intermédiaires, qui sont dits émaner des objets et aller vers les sens : il n'y a même ici, il faut le reconnaître, aucune thèse de réalités chimériques, et Jean de la Rochelle ne doit pas être compté dans le nombre des prétendus péripatéticiens, qui, remplissant l'espace de petites matières insensibles, de

[1] Fol. 43 verso, col. 2.

vains fantômes, ont porté le trouble dans la théorie de la connaissance en voulant expliquer le plus manifeste et tout à la fois le plus mystérieux des phénomènes ; mais enfin il se trouve, dans le passage cité, cette déclaration féconde en conséquences : « Le sens ne parvient pas sans intermédiaire à la connaissance de l'objet; » et une de ces conséquences, la plus prochaine, on l'avoue, est que toute perception étant une réception, et le sens ne recevant pas l'objet, en reçoit l'espèce, l'image. Que cette déclaration soit donc prise pour le premier et non pour le dernier mot d'un système, et qu'on en tienne compte à ce titre, en attendant ce qui doit être dit plus tard.

Le sens externe est, suivant Jean de la Rochelle, la première des facultés appréhensives ; après le sens externe, il place, dans la même catégorie, le sens interne, qu'il appelle aussi le sens commun et le sens formel. C'est Aristote qui, ayant fait remarquer le caractère individuel des sens externes, a ramené toutes les sensations, toutes les perceptions à un centre, auquel il a donné le nom de *sens commun*. Mais Avicenne, interprétant le Maître, a considéré le sens interne comme intimement uni à l'imagination, comme recevant d'elle le plus grand nombre des notions sur lesquelles il s'exerce, et de là sont venus de graves embarras dans la distribution des rôles entre les facultés, et, de ces embarras, de graves erreurs. C'est ce qu'on peut facilement apprécier en lisant les explications que Jean de la Rochelle donne au sujet de ces termes, *sens formel*. Les voici : « Sensus formalis « dicitur ratione imaginationis sibi convinctæ, quæ dicitur « virtus formalis in quantum format, sive formam receptam « per exteriorem sensum, absente re, continet. Unum ponit « Avicenna experimentum. Cum volumus scire differentiam « operis sensus exterioris et operis sensus formantis, hoc est « communis, attende dispositionem unius guttæ cadentis

« de pluvia et videbis rectam lineam, et attende dispositio-
« nem alicujus recti cujus summitas moveatur in circuitum
« et videbitur circulus. Impossibile autem est ut apprehen-
« das lineas et circulum, nisi illam rem sæpius inspexeris.
« Impossibile autem est ut sensus exterior videat eam bis,
« sed videt eam ubi est; cum autem describitur in sensu
« communi et removetur antequam deleatur forma quæ des-
« cripta est in sensu communi, apprehendit eam sensus in-
« terior illuc ubi est; apprehendit eam etiam sensus commu-
« nis quia esset illuc ubi fuit, et quia esset ubi est : et ita
« videt extensionem circularem aut rotundam. Hoc autem
« impossibile est fieri sensu exteriori; sed sensus communis
« formans apprehendit illa duo, quamvis distincta sit res.
« Hac ratione ergo dicitur sensus formans, secundum Avicen-
« nam. Aliis vero placet ut sensus communis formalis dica-
« tur ratione suæ propriæ apprehensionis, quæ est sensilium
« communium quæ sunt magnitudo, motus, quies, numerus
« et cætera [1]. » Ainsi, le sens commun recueille les formes qui lui sont transmises par le sens externe; en outre, il conserve ces formes, ou va les déposer dans le trésor de la mémoire; postérieurement, il apprécie le rapport de ces formes avec d'autres formes dont il reçoit l'empreinte, et enfin, de ce rapport, il s'élève à la notion de l'étendue circulaire, de la grandeur, du mouvement, etc., etc. Voilà bien des fonctions attribuées au sens interne. Evidemment, il y a confusion. On remarque aussi, dans ce fragment, que la notion, reçue ou formée par le sens interne, est toujours prise par Jean de la Rochelle pour une image représentative qui occupe son lieu propre dans le domaine cérébral de la sensibilité, au centre duquel se trouve le sens interne :
« Sensus communis est vis ordinata nata in pura concavitate
« cerebri [2]. » Cela n'est pas à négliger.

[1] Fol. 43, recto, col. 2. — [2] *Id.*

Mais où en sommes-nous arrivés? A une notion simple, comme celle de l'étendue circulaire, mais non pas, toutefois, à la notion pure, dégagée de toutes les conditions de la matière, à laquelle appartient proprement le nom de notion abstraite. Cette notion, qui nous la donne? Ce n'est pas le sens formel, c'est l'énergie intellective. Notre docteur se demande d'abord quel est le siége de cette énergie, et, après avoir établi qu'on ne saurait lui assigner une place ni dans le cerveau, où règne le sens interne, ni dans aucune autre partie spéciale du corps, il déclare qu'elle est tout entière dans le corps tout entier, *in toto corpore tota, hoc est perfecta* [1]. Ensuite il recherche l'objet de l'énergie intellective. L'objet de l'énergie intellective est intelligible, c'est-à-dire affranchi de toutes les conditions du mouvement. Mais entre les objets intelligibles il est nécessaire d'établir une distinction. D'une part, en effet, il y a ceux qui sont tels par leur propre nature : ce sont les objets spirituels, Dieu, les anges, l'âme humaine et tout ce dont elle est le sujet, c'est-à-dire

[1] Folio 52, recto, col. 2. « *De organo virtutis intellectivæ.* Quæreret ergo aliquis in principio de organo virtutis intellectivæ, seu in qua parte operetur et sit. Si enim in nulla parte corporis operetur, non verum esse in corpore. Si vero operetur in aliqua parte corporis, erit habens aliquam partem ut organum in corpore. Contra. — Omnis virtus operans per organum operatur secundum proprietatem organi et possibilitatem tantum, ut visiva virtus quæ operatur per occultum organum et operatur secundum proprietatem et possibilitatem tantum, verum non judicat de sapore et somno, sed de colore, quod color pertinet ad naturam organi visus tantum... Nulla ergo virtus operans et cognoscens per organum corporale est cognosciva, nisi tantum corporalium. Si ergo virtus intellectiva intelligeret per organum corporale, intelligeret tantum corporalia et non spiritualia. Præterea opera virtutis intellectivæ est semper per abstractionem a motu et mobilibus conditionibus : sed omnis operatio est secundum naturam virtutis a qua egreditur; ergo virtus intellectiva est abstracta a motu; non ergo habet organum corporale, vel mobile, in corpore assignatum... (Suivent d'autres preuves, toutes concordantes. Voici enfin la conclusion de ce chapitre :) Dicendum ergo quod virtus intellectiva non est in corpore, eo quod determinaret sibi partem corporis, quum nullius partis corporis est actus seu perfectio, quemadmodum visiva virtus oculi et auditiva auris et cætera, sed est in toto corpore tota, hoc est perfecta, quemadmodum patet ex prædictis. »

ses facultés, ses énergies, ses sciences [1] : d'autre part, il y a les intelligibles qui sont créés par l'abstraction. Voici, suivant notre docteur, l'exacte définition de ceux-ci : « Formæ quæ « sunt per considerationem abstractæ, sunt formæ quibus co- « gnoscuntur corporalia et ea quæ in corporibus fundantur. « Cum enim natura intellectus superior sit rebus corporali- « bus, et proprietatem habet super corporeas formas miro « modo, et abstrahendi eas vel apprehendendi; abstrahit « enim eas primo a sensibus, præterea ab imaginatione et « conditionibus mobilibus omnibus, ut figura, situs et hujus- « modi : et sic expolitis omnibus conditionibus materiæ et « singularis subsistentiæ, accipit eas abstractas et universa- « les communes, immutabiles, ut genera, species, differen- « tias, propria, accidentia. Abstractio autem ista fit non ac- « tione, sed consideratione. Ordinem autem abstractionis « formæ corporalis, secundum Avicennam, est dividere hoc « modo : sensus enim exterior, ut visus, non suscipit formam « quæ est in motu, sed similitudinem vel ei similem; tamen « non comprehendit eam nisi præsente motu, vel forma exis- « tente in motu : sensus vero interior et imaginatio abstra- « hit formam majore abstractione, quum comprehendit for- « mam etiam absente materia; videlicet cum imaginatio non « denudat ipsam formam ab accidentibus materiæ, ut figura, « situs et hujusmodi, sub quibus comprehendit eam. Esti- « matio autem parum transcendit illum ordinem abstractio- « nis. Apprehendit enim formas quæ sunt intentiones sensi- « lium, non secundum se similitudines habentes cum formis

[1] Il faut remarquer cette assimilation des facultés, des sciences, a des choses. Les scotistes, logiciens plus déliés, viendront bientôt définir *la chose*, *res*, ce qui existe de soi-même, dans la nature, hors de ses causes, tandis qu'ils donneront simplement le nom de *réalités*, *realitates*, à leurs êtres réels n'existant pas par eux-mêmes, mais existant au sein de leurs sujets, comme l'intellect et la volonté. Voir Philippus Faber, *Tractatus de formalitatibus*, c. I.

« mobilibus, ut bonitas, malitia, conveniens et inconveniens;
« sed tamen non apprehendit æstimatio hanc formam expo-
« litam ab omnibus accidentibus materiæ, eo quod particu-
« lariter apprehendit eam et secundum naturam propriam,
« et per comparationem ad formam sensilem imaginativam,
« sicut patet ex prædictis. Virtus vero intellectiva apprehen-
« dit formam corporalem et denudat a motu et ab omnibus
« circumstantiis materiæ, et ab ipsa singularitate, et sic
« apprehendit ipsam nudam et simplicem et universalem,
« sicut cum apprehenditur homo qui prædicatur de pluribus
« ut una communis natura, et sequestrat eam intellectus ab
« omni qualitate et quantitate, situ, ubi, et singularitate.
« Nisi enim sic consideratione denudaretur, non posset in-
« telligi ut communis qui diceretur de omnibus. Hæc ergo
« est differentia in ordine abstractionis formæ corporis :
« primo in sensu, secundo in imaginatione, tertio in æstima-
« tione, quarto in intellectu... [1]. » Nous avons cité tout ce passage, parce qu'il contient en peu de mots, malgré son étendue, toute la doctrine de Jean de la Rochelle sur les opérations de l'âme. Une opération de l'âme est un acte par lequel la substance spirituelle abstrait d'elle-même, ou de *la* substance corporelle externe, une idée qui prend ici le nom de forme; aussi dit-on qu'au moyen de l'abstraction l'âme reçoit une forme, et non pas qu'elle perçoit une idée. Mais il n'importe : perception, réception, ces mots sont indifférents, puisqu'aucune réception ne peut avoir lieu sans un acte de l'âme. Ce qui doit avoir des conséquences plus graves, c'est la thèse des formes. Remarquons surtout l'ordre suivant lequel se succèdent les opérations de l'âme mise en rapport avec l'objet externe, et suivant lequel les formes viennent des formes : au premier degré de la perception, est la forme sen-

[1] Fol. 52 verso, col. 1.

tie; au deuxième, la forme imaginée; au troisième, la forme estimée, jugée; au quatrième, la forme intellectualisée. On ne faisait que soupçonner, au douzième siècle, cette doctrine psycologique : enseignée, pendant le treizième, au nom d'Aristote, par les lecteurs d'Avicenne et placée par eux sous la protection du docteur le plus considérable de l'Eglise latine, saint Augustin, elle ne peut manquer de faire fortune.

Mais c'en est assez sur le *De Anima* de Jean de la Rochelle.

Comme il s'est scrupuleusement renfermé dans les limites de la psycologie, il n'a déclaré son opinion ni sur l'universel avant les choses, ni sur l'universel dans les choses : il a traité simplement de l'universel après les choses. Mais, sur cette question même de l'universel conceptuel, il y a désaccord entre les réalistes et les nominalistes. Ceux-ci prétendent que l'universel *post rem* est un acte subjectif, une modalité du sujet pensant; ceux-là le définissent une forme objective, une entité créée par l'abstraction et conservée par l'entendement, une image permanente qui doit tenir lieu du sujet absent pour toutes les opérations ultérieures de la faculté intellectuelle. Tel est sur ce point le sentiment de Jean de la Rochelle. Mais il ne faudrait pas conclure que, pour avoir fait cette concession aux réalistes, il ait pris l'engagement d'approuver tous leurs dires, d'adhérer à toutes les parties de leur système. Albert-le-Grand, saint Thomas et les philosophes de ce parti s'exprimeront sur les universaux *ante rem* et *post rem* à peu près comme Duns-Scot, et cependant ils ne voudront pas être comptés parmi les réalistes, ou, du moins, ils poursuivront avec tant de persistance et d'acharnement les fantaisies les plus chères à l'école réaliste, qu'on ne pourra les ranger dans cette école sans tenir compte auparavant de leurs grandes réserves. Jean de la Rochelle

nous apprend donc, dans son *Traité de l'âme*, qu'il est avec saint Thomas contre Guillaume d'Ockam, mais il nous laisse ignorer s'il est avec Duns-Scot contre saint Thomas.

Ce que ce docteur s'abstient de nous dire n'est pas, il est vrai, ce qu'il nous importait le plus de savoir. Aurions-nous, en effet, commencé l'étude laborieuse du manuscrit de saint Victor, pour connaître simplement quel avait été le parti pris de Jean de la Rochelle sur une question éclaircie par tant de gloses? Cependant, avec quelle curiosité, avec quel intérêt nous avons recherché ce manuscrit, mentionné par quelques bibliographes, inconnu à tous les historiens de la philosophie! Au treizième siècle, on n'est pas philosophe si l'on n'est psycologue; il faut même dire qu'à cette époque la plupart des controverses de l'école, les plus animées, les plus sérieuses, viennent de la psycologie ou y mènent : comment donc n'aurions-nous pas eu vivement à cœur de parcourir un livre, un traité considérable, qui nous était indiqué par son titre comme un des premiers essais de psycologie scolastique? Or, après en avoir déchiffré quelques feuillets, nous y avons dès l'abord rencontré un grand nombre de propositions vraiment philosophiques, librement péripatéticiennes, qui nous entraînaient bien au-delà de la voie fréquentée par Guillaume d'Auvergne; aussitôt après s'est offerte à nous une description des facultés de l'âme, qui nous initiait à cette théorie des espèces dont l'importance nous avait été signalée par les véhémentes censures d'Antoine Arnauld et du docteur Reid. Cela ne pouvait qu'ajouter à notre curiosité déjà fort excitée. Nous en avons alors curieusement interrogé tous les chapitres, et s'ils ne nous ont pas présenté un grand nombre d'opinions originales, du moins y avons-nous trouvé les principaux articles de la doctrine qui doit être plus tard copieusement développée par Albert-le-Grand et par saint Thomas. A ce titre, le

manuscrit de saint Victor méritait bien d'être exhumé de la tombe poudreuse dans laquelle M. Daunou l'avait si dédaigneusement laissé dormir.

Parlons enfin d'Albert-le-Grand.

TABLE DES MATIÈRES.

TROYES, — TYPOGRAPHIE CARDON.


COLUMBIA UNIVERSITY
0026048159